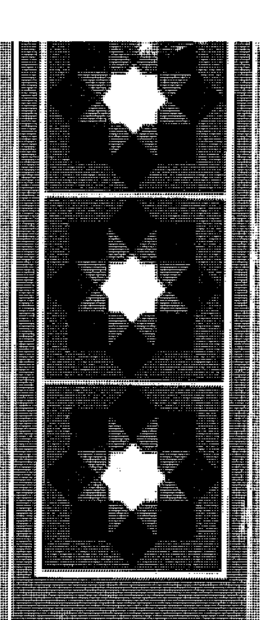
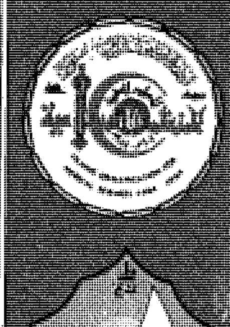
دولة الكويت
سلسلة مطبوعات
المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية
السلسلة التراثية (الندوة الأولى)



ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف

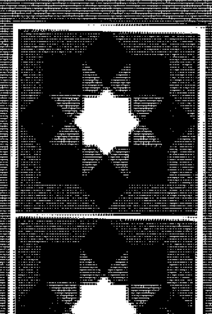


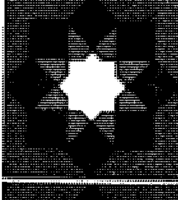


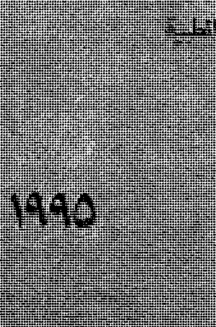
ثبت كامل لأعمال الندوة التراثية الأولى عن
ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف
المنعقدة في الكويت
بتاريخ ٢٢ شعبان ١٤١٥ هـ الموافق ٢٣ يناير ١٩٩٥م

إشراف وتقديم
الدكتور
عبد الرحمن عبد الله العوضي
رئيس
المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية

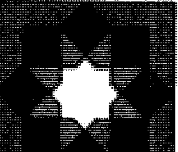
تحرير
الأستاذ
عبد الحميد البسيوني
الدكتور
أحمد رجائي الجندي







١٩٩٥



اهداءات ٢٠٠٢

د/ احمد رجائى الجندى

الكويت

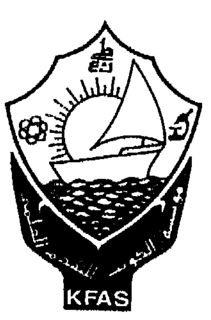


دولة الكويت
سلسلة مطبوعات
المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية
السلسلة التراثية (الندوة الأولى)



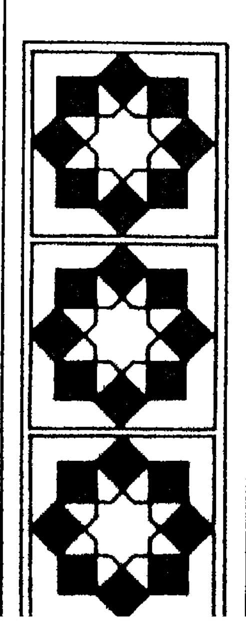


ثبت كامل لأعمال الندوة التراثية الأولى عن
ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف
المنعقدة في الكويت
بتاريخ ٢٢ شعبان ١٤١٥ هـ الموافق ٢٣ يناير ١٩٩٥م

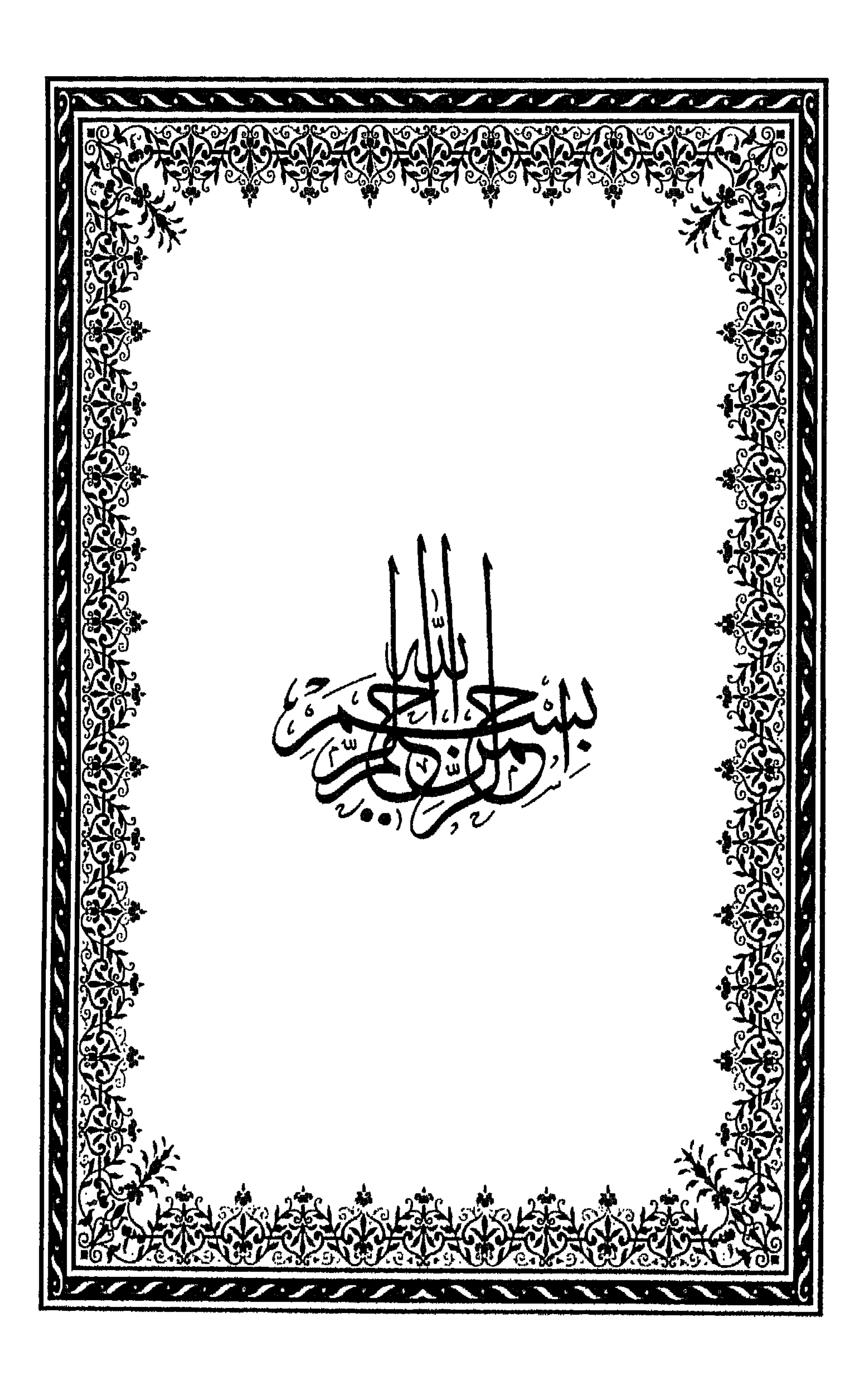


إشراف وتقديم
الدكتور
عبدالرحمن عبدالله العوضي
رئيس
المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية

تحرير
الأستاذ
عبدالحميد البسيوني
الدكتور
أحمد رجائي الجندي



١٩٩٥


بسم الله الرحمن الرحيم



محتويات الكتاب

الموضوع **الصفحة**

الجزء الثاني

ابن رشد الفقيه

الجزء الثالث

ابن رشد الفيلسوف



مقدمة

للدكتور عبدالرحمن العوضي

إذا كان «الفكر» هو صانع الحضارات، و«العلم» هو أسس المدنيات، فالقسم المزدهر من تاريخ البشرية هو المنبعث من الفكر، المبني على العلم، وبتواصل حلقات هذين التوأمين: الفكر والعلم، تتجدد المسيرة، مستلهمة ما تكاثف من معطيات القرون الخالية، فيما تسميه كل أمة «التراث» الذي تعتز به أيما اعتزاز، لأنه يمثل أصولها وجذورها، ويمثل في الوقت نفسه دافعيتها نحو الإبداع، وقدرتها على التفاعل مع الحياة والكون والالتحام بالعصر.

من هنا كان حرص المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية على عقد ندوات جامعة، يشترك فيها المختصون بحسب موضوع الندوة، لمناقشة مسائل حيوية برزت على الساحة، وتمثل - في بعض جوانبها، لا من حيث الظاهر - تصادما تحتد درجته أو تخف مع مواريث الأخلاق والشرائع التي اصطلح عليه مجموع المؤمنين بالديانات الإلهية، ولا سيما المسلمون، الذين لديهم ثروة هائلة جدا من النصوص والاجتهادات الفقهية.

لقد عالجت ندواتنا السابقة موضوعات فقهية طبية، مثل الإنجاب في ضوء الإسلام، والحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، ورؤية إسلامية لبعض الممارسات الطبية، والمشكلات الاجتماعية لمرض الإيدز،

وزراعة الأعضاء من منظور إسلامي، والمواد المحرمة والنجسة وحكم استخدامها في الغذاء والدواء.

ولكن ندوتنا هذه اتجهت اتجاها تراثيا، فلم تختر المنظمة موضوعا، بل اختارت «علما» من أعلام الفكر، هو ابن رشد الحفيد. ولم يكن هذا الاختيار فكرة طارئة، وإلا فإن هناك في المجال الطبي من هم أشهر من ابن رشد كابن سينا والرازي وابن النفيس.

لقد جاء اختيار ابن رشد لاعتبارات كثيرة:

منها أنه فقيه فيلسوف طبيب.. فهو صاحب «بداية المجتهد» الكتاب المشهور في الفقه.. وهو الذي قدم أرسطو من خلال ترجمات وشروح وإضافات كثيرة، فضلا عن مؤلفاته في نفي التعارض بين صحيح الفلسفة والشريعة.. وأخيرا فابن رشد هو صاحب «الكليات» الكتاب الطبي المشهور، إضافة إلى مجموعة من الرسائل الطبية المهمة.

والاعتبار الثاني أن ابن رشد «أعيد تصديره إلينا» إذا صح هذا التعبير التجاري، فقد احتفلت به كثيرا أوروبا في عصر النهضة، ولكن لأغراض ومفاهيم تخص تطور الحياة الأوروبية، وكان لهذا أثره في تشكيل صورة ابن رشد لدى كثير من المثقفين المسلمين والعرب، مما يدعو إلى ضرورة إعادة الصورة الرشدية الإسلامية العربية من خلال قراءات وتنقيبات جديدة وجادة في المكتبة العربية قديمها وحديثها.

والاعتبار الثالث أن هذه الندوة تتوافق مع مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد.

والآن، ندع الباحث والقارئ مع البحوث التي قدمت في هذه الندوة، والتي أثريت بحوارات كثيرة ومهمة، ويكفي أن أشير إلى أن كثيرا من المختصين ممن شهدوا هذه الندوة، وهم الذين يعلمون

مواطن المشكلات في الموضوع. نوهوا بأن الندوة ذللت كثيرا من الجوانب الرشدية، وصححت بعض الأفكار، وكشفت عن مناطق جديرة بإعادة البحث.

وفي ختام كلمتي هذه، أشكر لكل من أسهم في نجاح هذه الندوة، إعدادا ومتابعة وإشرافا وتنفيذا، ولكل الذين شاركوا فيها من الباحثين، ولكل رؤساء الجلسات، والمحاورين، والحاضرين.

كما لا يفوتني أن أنوه بالتعاون المتميز القائم بين المنظمة ووزارة الصحة ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

وأسأل الله سبحانه أن يتقبل هذا الجهد، وأن يوفقنا لخدمة أمتنا المسلمة، إنه سميع قريب.



تقديم

الأستاذ عبد الحميد البسيوني و الدكتور أحمد رجائي الجندي

بين يدي الباحثين والقارئين والمهتمين بالدراسات التراثية عامة، والرشدية خاصة، السفر الجامع لبحوث وحوارات، قام عليها نفر من أهل الاختصاص، مدارها كلها:

ابن رشد: فقيها، وطبيبا، وفيلسوفا.

كانت نقطة الارتكاز في الجانب الفقهي لدى ابن رشد هي كتابه **«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»**، وقد حظيت دراسة هذا الجانب بثلاثة من أعلام الباحثين:

الواعظ الخراساني، الفقيه الشيعي الكبير، والعالم المعروف بالحرص على التقريب بين المذاهب الإسلامية. وقد اتسعت بدراسته النظرة الفقهية للبداية، من حيث أصولها وتأثرها وتأثيرها.

والدكتور محمود علي مكي، العالم الموسوعي، والمختص بالدراسات الأندلسية: تاريخا وأدبا وثقافة وشعرا، مما ظهر أثره واضحا في هذه الدراسة التي جمعت الجهود السابقة التي تناولت **«البداية»** فضلا عن التحليل الموضوعي للكتاب وأهميته.

والدكتور محمد حجي، وهو - وإن كان معروفا لدى القراء فقيها ورجل شريعة بسبب ما حققه من أمهات الفقه المالكي - مؤرخ في الأساس، ولذلك تجلى هذا الجانب بارزا في بحثه كما يرى القارىء.

وفي الجانب الطبي كان هناك ضربان من الدراسات:

ضرب طبي، يقوم على توضيح مكانة ابن رشد بين أطباء عصره، وسابقيه ولاحقيه، مع إيضاح إنجازاته الطبية. وتكفل بهذا الضرب بحثان:

- بحث الدكتور أبو شادي الروبي «**ابن رشد طبيبا**».
- وبحث الدكتور إبراهيم بن مراد الذي عالج النبات الطبي بين ابن رشد وابن سينا، وبتعبير آخر علم الأدوية المفردة في قانون ابن سينا وكليات ابن رشد.

أما الضرب الثاني، فهو الطبي التراثي، وقد تكفل به بحثان:

- **ترياق ابن رشد**، تحقيق ودراسة، اشترك في إعدادها الدكتور أحمد رجائي الجندي وعبدالحميد البسيوني.
- **شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا في الطب**، وهو مخطوط قام بدراسته والتعليق عليه الدكتور عمار الطالبي.

وفي الجانب الفكري كان هناك:

- الموقع الفكري لابن رشد للدكتور محمد عمارة.
- ابن رشد المتكلم للدكتور حسن الشافعي.

مع إضافة تنشر لأول مرة، وهي «**نصوص جديدة حول ابن رشد**» قام بتحقيقها والتعليق عليها الدكتور محمد بن شريفة.

ولقد حرصنا على رصد جميع الحوارات حول كل بحث، بما يعطي الموضوع إضافات مهمة، ويثير مشكلات جديرة بالدراسة.

أما نتائج الندوة، فقد كانت جديرة ببيان مفرد، ولكن أهمها مما لا خلاف عليه:

١ - أن دراسة الأعلام الكبار، وإن كانت تراثية المنشأ والهدف، لها

أهمية كبرى، لأنه ما من علم يمكن أن يقال إنه قد فرغ منه، كما تبين من خلال هذه الندوة عن ابن رشد.

٢ - لقد صححت هذه الندوة أفكارا كانت كالمسلَّمات عن ابن رشد وعصره: كمحنة ابن رشد، ومسألة إحراق الكتب في تاريخنا.

٣ - كانت الصورة الأوروبية عن ابن رشد هي النافذة الأوسع التي نظرنا من خلالها لمفكرنا المسلم العربي، وقد آن الأوان أن نعرف ابن رشد كما هو، في إطار ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية العربية.

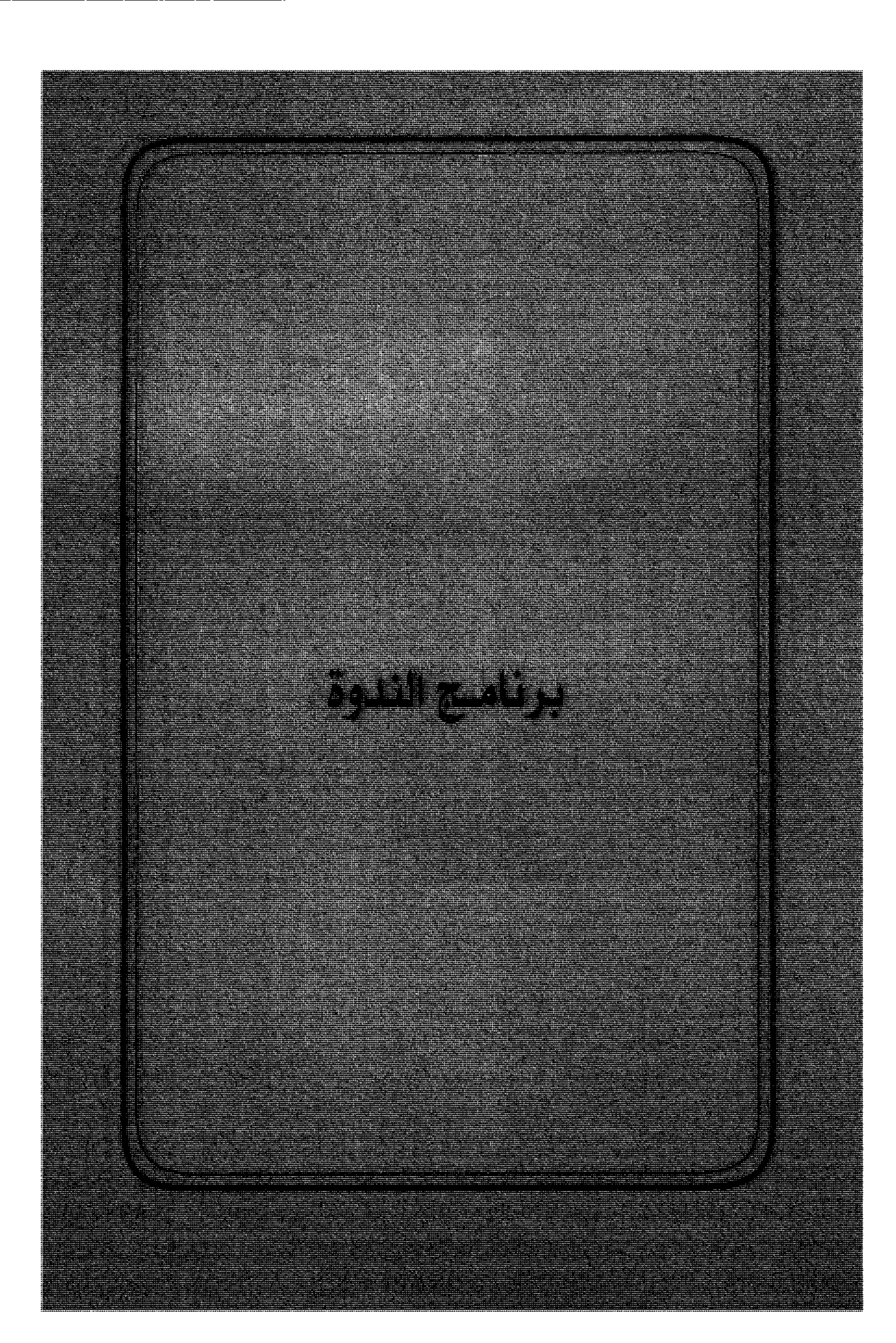
٤ - الدعوة لتوظيف التراث وبعض نتائجه لخدمة المعاصرة، شريطة أن يكون هذا الأمر بحقه، بعيدا عن الخطابية والمنقبية.

٥ - ما زال التراث الرشدي في حاجة إلى تحقيق جديد، يقوم نصوصه، ويكشف عن مضامينها بالوسائل المنهجية المقررة في التحقيق.

إن هذا السفر الجديد، مضموما إلى إخوة له أصدرتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية من قبل، هو في تقديرنا قيام بحق أمتنا علينا في جانب من الجوانب، وإذ إن القارئ شريكنا في هذه الأمانة فسوف نسعد باستدراكاته واقتراحاته.

والله ولي التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.




برنامج الندوة



برنامج الندوة التراثية الأولى عن ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المسلم

في الفترة من ٢٢-٢٤ شعبان ١٤١٥هـ

الموافق ٢٣-٢٥ يناير ١٩٩٥م

اليوم الأول الاثنين الموافق ٢٣/ ١/ ١٩٩٥

أولاً - حفل الافتتاح من (٩-١١ صباحا)

(بقاعة الاحتفالات بمركز الطب الإسلامي)

* **السلام الوطني.**
* **القرآن الكريم.**
* **كلمة راعي الندوة**

  سعادة الدكتور عبدالرحمن صالح المحيلان

  وزير الصحة
* **كلمة رئيس المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية**

  سعادة الدكتور عبدالرحمن العوضي
* **المحاضرة التذكارية:** (الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام)

  الدكتور محمد عمارة.
* **توزيع الدروع.**
* **استراحة**
* **شاي**

ثانيا - الجلسات العلمية (بفندق الميريديان)

الجلسة الأولى: من (٤-٥,٣٠ مساء)

الرئيس: الدكتور عبدالرزاق العدواني

نائب الرئيس: الدكتور يعقوب الشراح

المقرر: الدكتور أحمد الشطي

- **المحاضرة الأولى:** من (٤-٤,٣٠ مساء)

(ابن رشد طبيباً)

الدكتور أبو شادي الروبي

مناقشات من (٤,٣٠-٤,٤٥ مساء)

- **المحاضرة الثانية:** من (٤,٤٥-٥,١٥ مساء)

(ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا)

الدكتور عمار الطالبي

مناقشات من (٥,١٥-٥,٣٠)

استراحة وصلاة المغرب من (٥,٣٠-٦ مساء)

الجلسة الثانية: من (٦-٨ مساء)

الرئيس: الدكتور أبو شادي الروبي

المقرر: الدكتور عصام الشربيني

- **المحاضرة الأولى**: من (٦-٦,٣٠ مساء)

(كتاب الترياق لابن رشد - قراءة ودراسة)

الأستاذ عبدالحميد البسيوني ، الدكتور أحمد رجائي الجندي

- **المحاضرة الثانية**: من (٦,٣٠-٧ مساء)

(النبات الطبي خاصة بين ابن رشد وابن سينا أو علم الأدوية المفردة في كتابي القانون والكليات)

الدكتور ابراهيم بن مراد

مناقشات من (٧-٧,٣٠ مساء)

اليوم الثاني: الثلاثاء الموافق ٢٤/ ١/ ١٩٩٥

الجلسة الأولى: من (٩-١١,٣٠ صباحا)

الرئيس: الدكتور عجيل النشمي

المقرر: الدكتور حسن الشافعي

- **المحاضرة الأولى**: من (٩-٩,٣٠ صباحا)

(ابن رشد الفقيه المالكي والفقه المقارن)

حجة الإسلام محمد الواعظ الخراساني

مناقشات من (٩,٣٠-٩,٤٥ صباحا)

- **المحاضرة الثانية**: من (٩,٤٥-١٠,١٥ صباحا)

(فقه ابن رشد: قراءة في كتاب «بداية المجتهد»)

الدكتور محمود علي مكي

مناقشات من (١١,٣٠-٤,٣٠ مساء)

الجلسة الثانية: من (٤,٣٠-٧ مساء)

الرئيس: الدكتور حامد جامع

المقرر: الدكتور محمود مكي

- المحاضرة الأولى: من (٤,٣٠-٥ مساء)

(مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه)

الدكتور محمد حجي

مناقشات من (٥-٥,١٥ مساء)

استراحة وصلاة المغرب من (٥,١٥-٦ مساء)

- المحاضرة الثانية: من (٦-٦,٣٠ مساء)

(ابن رشد المتكلم)

الدكتور حسن الشافعي

مناقشات من (٦,٣٠-٧ مساء)

اليوم الثالث: الأربعاء ٢٥/ ١/ ١٩٩٥

الجلسة الأولى: من (٤,٣٠-٥,١٥ مساء)

الرئيس: الدكتور عبدالله المهنا

المقرر: الدكتور محمد حجي

- محاضرة: من (٤,٣٠-٥ مساء)

(نصوص جديدة حول ابن رشد)

الدكتور محمد بن شريفة

مناقشات من (٥-٥,١٥ مساء)

- استراحة وصلاة المغرب من (٥,١٥-٦ مساء)

الجلسة الختامية: من (٦,٣٠-٧ مساء)

* - كلمة د. إبراهيم بن مراد
* - كلمة د. حسن الشافعي
* - كلمة د. عبدالله الغنيم

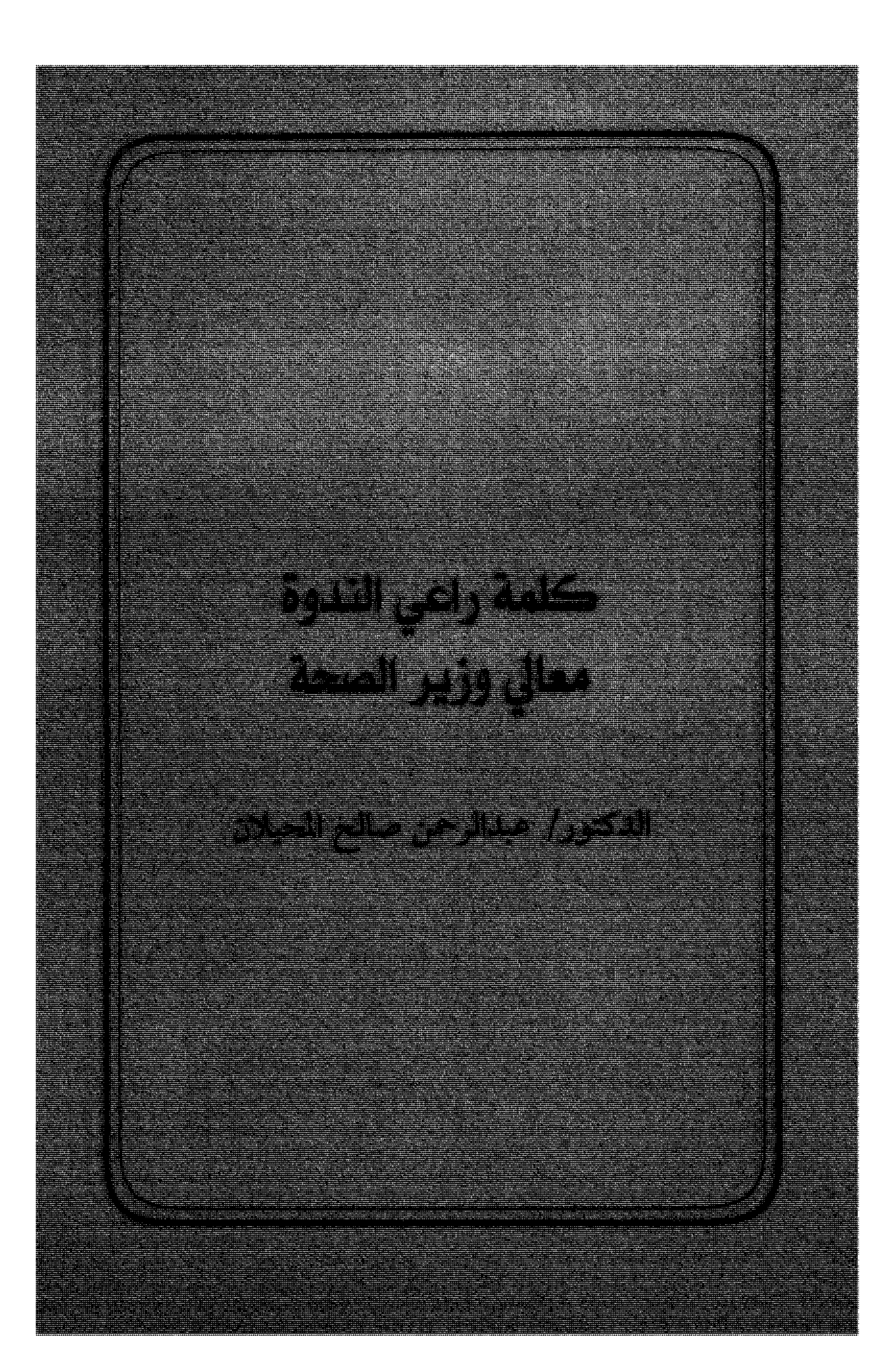
* - **كلمة الأمين العام المساعد للمنظمة**

  د. أحمد رجائي الجندي

* - **كلمة ختامية لرئيس المنظمة**

سعادة الدكتور عبدالرحمن عبدالله العوضي




كلمة راعي الندوة
معالي وزير الصحة
الدكتور/ عبدالرحمن صالح المحيلان



كلمة وزير الصحة

سعادة الدكتور عبد الرحمن صالح المحيلان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ومن آياته خلق السموات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾،

صدق الله العظيم الآية ٢٢ سورة «الروم»

ضيوفنا الكرام، ،

أيها الإخوة الأعزاء،

لكم التحية وعليكم السلام

لكم التحية، وانتم تجتمعون لتحية واحد من أفذاذ هذه الحضارة الإسلامية العربية «أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد» الذي هو عَلَم على عالَمٍ كامل من المعرفة، في الفقه، والطب، والفلسفة، ومناهج التدليل.

وعليكم السلام من رجلين هما أكبر ظهير للمعرفة في هذا البلد الطيب، المحب لأهل العلم، صاحب السمو الشيخ جابر الأحمد الصباح أمير البلاد، وسمو ولي العهد الشيخ سعد العبدالله السالم رئيس مجلس الوزراء، حيث يتمنيان لكم طيب الإقامة ونجاح المسعى، وإنه ليسرني أن أحمل إليكم باسميهما هذه التحية الشخصية.

أيها الإخوة الأعزاء،،،

الذكر للإنسان عمر ثان، والكثيرون الكثيرون يموتون وهم ما يزالون أحياء، أما العظماء والرموز، فإنهم لا يموتون، وإن توارت عنا شخوصهم، وما علينا إن كان شخص عمر بن الخطاب قد مات، فإن معنى ابن الخطاب مايزال نبضاً في قلوب المسلمين، وفخراً ترتفع به جباههم، وطريقاً يحاولون احتذاءها، ويستلهمون معالمها. وليس طريق يمكن به إعادة بعث هؤلاء العظماء، وبثهم نوراً في حياتنا المعاصرة، إلا ما تفعلونه أنتم اليوم، بالاحتفاء بهذه الرموز، واستلهام علمها، وإعادة تقديمها للناس، وطرحها للشباب، والاحتجاج بها في وجه هجمة قديمة متجددة، تعمل على التشكيك في أمة الإسلام وحضارتها، والاستخفاف بتراثها، وتفريغ شبابها، وتحويل انتمائهم عن دينهم وعروبتهم، ورموزهم الخالدة خلود الأبد.

أيها الإخوة الأعزاء،،

سعادة أي سعادة، أن تحظى الكويت بعامة، ووزارة الصحة بخاصة، بهذه النخبة المتميزة من أصحاب الفكر والرأي، في هذه المناسبة المهمة، وسعادة أخرى أن يكون جهدكم المشكور، حول طبيب فقيه فيلسوف، عالم قاض مفكر، ملأ الدنيا وشغل الناس، ورحلت إليه أوروبا في زمانه، واحتفظت به كنزا ومرجعاً مهما وصلوا به وبأمثاله من رموز الحضارة الإسلامية، إلى ما يفاخروننا به اليوم، وكأنهم ينسون أو يتناسون أن للإسلام والعرب عرقاً ضارباً في أصل الحضارة الغربية، يعرفه الكثيرون بيقين، ولا يعلنه إلا أهل الفضل والعدل.

وإنه لمن بواعث البشري، أن الأمة الإسلامية والعربية، تعكف من جديد على تراثها الحضاري، وتقدمه لأولادها في ثوب معاصر، ولن ننتظر طويلا إن شاء الله، حتى نرى شجرة الحضارة الإسلامية والعربية، تنبعث

مرة أخرى، والأرض الإسلامية والعربية، تهتز وتربو، وتنبت من كل زوج بهيج.

وإنه لمن بواعث الأمل أيضاً أن نستحضر أمام عيون شبابنا، من الأطباء والمشتغلين بأوجاع الإنسان، نماذج مشرفة ومشرقة، لأطباء المسلمين من أمثال ابن رشد، وابن النفيس، وأبي بكر الرازي، وابن سينا، وعلى باشا إبراهيم، الذين اتسعت قلوبهم وصدورهم لمرضاهم، واستحضروا جلال الله ورحمته في معاملة الناس، فكانوا الرحمة قبل العدل، وكانوا الأب قبل الطبيب، وكانوا حبا وعطاء لا يعرف الحدود، ولذلك صاروا في قلب الأمة، وفي صدر التاريخ لسبب واحد وبسيط وهو أنهم تعاطوا الطب والحكمة وشتى علوم المعرفة، تحقيقاً وطاعة لأمر ربهم، لا تحقيقا للمال والشهرة، ولا طاعة للنزوات والاستعلاء، وباختصار، فإنهم أطاعوا الله، فسخر الدنيا لخدمتهم، وها نحن اليوم مسوقون بمشيئة الله وإرادته، بل قل: مسخرون لهذه الإرادة العليا، لنرفع ذكر رجل مضى عليه نحو ألف عام، راقدا لا نعرف له قبراً.

أيها الإخوة الأعزاء،

إن هذه النماذج العالية في الإسلام، هي التي فتحت العالم بقلوبها وعقولها، قبل أن تفتحه جيوش المسلمين، ودولة الكويت شديدة الحفاوة بهذه النماذج في تراثنا الإسلامي العامر، وليس شيء أدل على هذه الحفاوة من إسناد هذه المهمة الجليلة - مهمة الاحتفاء بالتراث الإسلامي في الطب بخاصة - إلى «المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية» التي نحيي سعيها الدائب وراء الرأي الفقهي، لكثير من المشكلات التي يطرقها الطب المعاصر وكانت موضع حيرة الأطباء.

ووزارة الصحة من جانبها لا تدع فرصة إلا انتهزتها لدعم عمل هذه المنظمة، فقد ساندتها في مؤتمراتها الأربعة، التي عقدتها في

الخمس عشرة سنة الماضية، وساندتها في ندواتها الفقهية، كما أن الوزارة قد أنشأت مركزاً للطب الإسلامي، بعطاء الخيرين من أسرة المرزوق وهم المرحوم يوسف المرزوق والسيدة حرمه، وجعلته مقرا للمنظمة، ثم وقعت اتفاقية مهمة للتعاون المشترك مع المنظمة أيضاً. ونعدكم إن شاء الله ألا ندع جهداً إلا بذلناه من أجل هذه الغاية الشريفة.

أيها الأخوة،،

إن جهدكم المبرور إن شاء الله، وجدولكم العامر بالموضوعات والبحوث، يجعلني ويجعل كل مسلم يحتفظ بكثير من الأمل، وكثير من بشائر الخير. وإذا كان هذا الأمل يراودنا الآن في هذه الساعة، فإن أملاً محبوسا يؤرق العيون، ويقض المضاجع، هنا في كل بيت كويتي، وهناك في كل سجن عراقي، يدعو بدعوة يونس عليه السلام، وهو في ظلمات البحر، وفي ظلمات الحوت، ﴿**لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**﴾[١]، منتظرا استجابة السماء لدعوة المظلوم، ﴿**فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين**﴾[٢].

أيها الأعزاء، لكم التوفيق كله آخراً ولكم الشكر كله مكررا

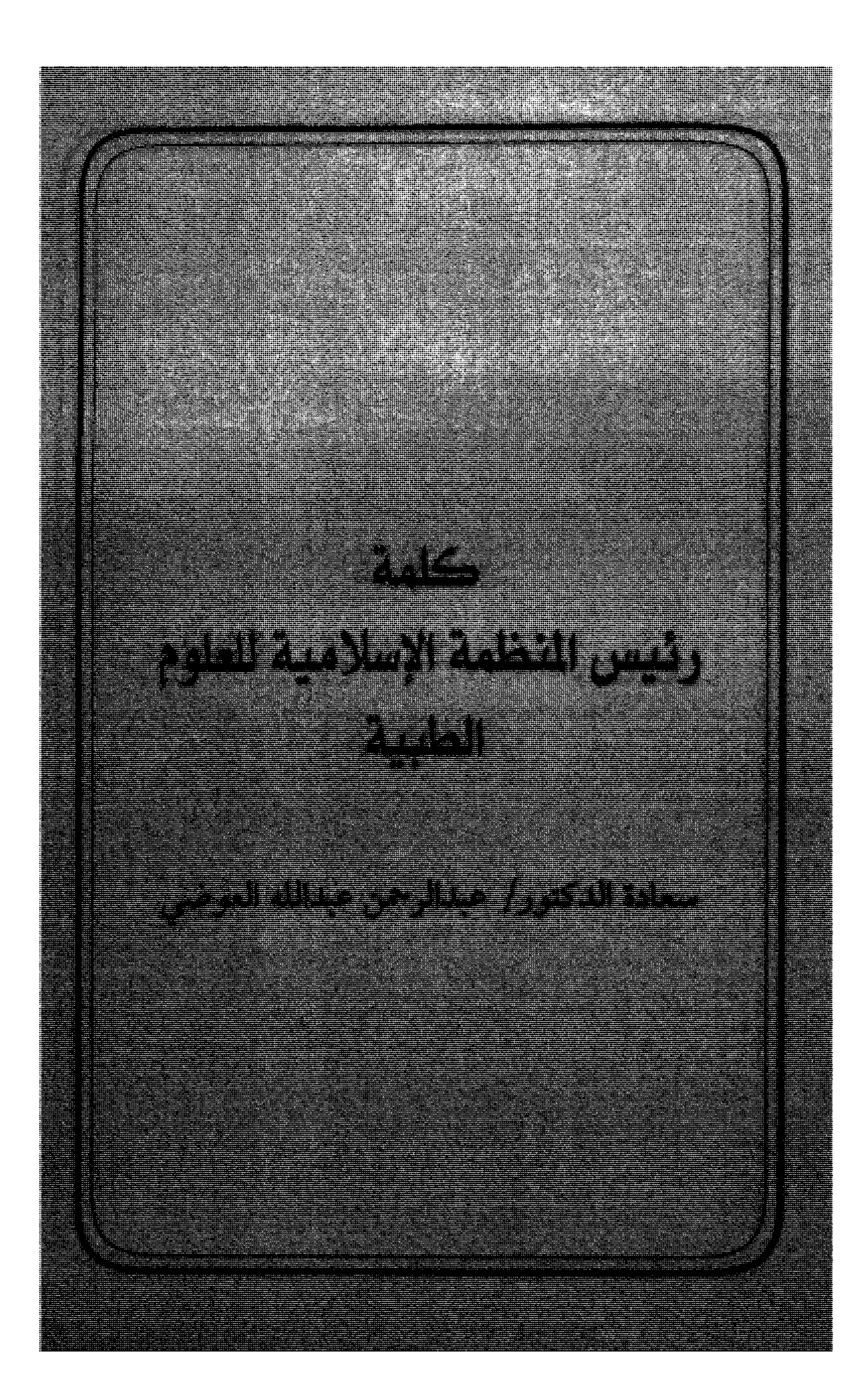
وسلام على المرسلين، والحمدلله رب العالمين

والسلام عليكم ورحمة الله.

---

(١) ٨٧ الأنبياء.

(٢) ٨٨ الأنبياء.


كلمة
رئيس المنظمة الإسلامية للعلوم
الطبية
سعادة الدكتور/ عبدالرحمن عبدالله العوضي



كلمة رئيس المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية

سعادة الدكتور عبدالرحمن العوضي

بسم الله الرحمن الرحيم

سعادة الأخ الدكتور عبدالرحمن المحيلان المحترم

وزير الصحة وراعي الندوة

الإخوة والأخوات

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

الحمدلله الذي هدانا للإسلام وأظلنا بنور الإيمان ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.... وبعد،

نلتقي اليوم لقاء خير ومحبة.. نلتقي لنحيي ذكرى أحد العلماء المسلمين الموسوعيين الأفذاذ الذين نبغوا في مجالات عديدة مثل الطب والفقه والفلسفة وهذا الأمر ليس مستغرباً آنذاك فهو نتاج الحضارة الإسلامية التي أنجبت الرازي وابن سينا والكندي وجابر بن حيان والبيروني وغيرهم وهم كثيرون.. كانوا شموساً أضاءت ظلمة العالم آنذاك وقادوا حضارة قامت على الإيمان الراسخ والعلم النافع فدانت لهم الدنيا شرقا وغربا وتهاوت عروش الظلم قياصرة وكياسرة.. فساد الحق والعدل وعملت الرعية كخلايا نحل تمتص رحيق الأزهار لتخرجه

عسلا مصفى سائغاً للشاربين فيه شفاء للناس، مؤمنين بقول الرسول **«الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحقُ بها»**.

نحن اليوم أشد ما نكون حاجة أكثر من أي وقت مضى إلى التمسك بهويتنا العربية والإسلامية والتي يجب أن نعض عليها بالنواجذ قبل أن تذوب في الشرق أوسطية أو الأوربية أو الآسيوية أو الأفريقية... كما يراد لنا الآن ويحاك ضدنا بالدعوة الصريحة بل وبالصوت العالي أن لا وجود للعربية ولا للإسلامية بل هناك شرق أوسطية.. فأجدني اليوم أدعو إلى التمسك بالعروبة رغم سقوطها في أول امتحان لها يوم غزو الكويت... وتحول صديق الماضي إلى عدو للحاضر وزارع لبذور الفتنة والتفرقة... مشتتا كل الطاقات العربية، اقتصادية كانت أو سياسية أو دفاعية لتتحول بلادنا الى جزر متباعدة وسط محيط هادر الموج، وشراع سفينتنا تكاد تمزقه الرياح العاتية أو تفتت جسده الصخور الحادة التي تعترضها أو الألغام المتناثرة أو تأكلنا الذئاب المحيطة بنا.. وأصبحت مخاطر الأمة داخليا أكثر من مخاطرها الخارجية، فالمؤامرات العربية - العربية التي نصنعها بأنفسنا والتشتت والتشرذم الداخلي كلها أدوات تُمزق الأمة لتلتهمنا أسود الغابة في الخارج... والمستقبل ضائع ومظلم.

فالثروة التي منحنا الله إياها قد بددت في الحروب العربية - العربية، والطاقات أهدرت وتحولنا كالأيتام على مائدة اللئام، ورغم ذلك فإن الأمل ما زال باقيا أمامنا رغم دخولنا في نفق مظلم.. الا أن هناك بصيصاً من نور الأمل في نهايته.. في التمسك بكل ما يذكرنا بوحدتنا... لذلك فإن تدارسنا للتراث ليس دعوة للتباكي عليه ولا للتفاخر به ولا لكي نتقوقع فيه، لكنه الجذور التي تمدنا بأسباب البقاء التي كلما امتدت عبر التاريخ ازددنا رسوخاً وثباتاً، لكنها دعوة تأمل وتفكر، كيف أنجبت الحضارة الإسلامية هذه الشموس في كل مجالات

ومناحي الحياة؟؟ . . . وكيف تردت بنا الأحوال لنصبح عالة على الغرب والشرق وهم يكيدون لنا كيداً؟؟ . . **﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾**.

ولعل بصيص ذلك النور يتمثل في تلك الأحداث الدامية الآن على الساحة العالمية، وهذا الصمود الرائع لهؤلاء المسلمين الذين عاشوا ما يقرب من مائة عام تحت الحديد والنار تحسب عليهم أنفاسهم، إلى أن قيض الله لهم الخروج الى حيز الوجود فزادهم الله صبرا على البلاء محتسبين ذلك عند رب العباد يذكروننا بروح الصحابة في عصور الإسلام الأولى، وهذا ما يثير الرعب والفزع في قلوب الحاقدين على الإسلام، لأنهم حملوا أرواحهم فوق أكفهم لا وقت للبكاء عندهم ولا للحزن بينهم، الكل يتسابق للجهاد سعيا للشهادة ومعه آلة بدائية تحارب آخر ما توصلت إليه تكنولوجيا العصر لكنه يحمل قلباً عامراً بالإيمان مستعدا للشهادة فهانت عليه الدنيا وما فيها، وأيقن بأن بعد العسر يسرا وبأن هذه الملحمة سيخرج منها بإذن الله رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمثلها كمثل النار تنقي الحديد من خبثه ولعلها قرب نهاية الشتات والعذاب.

إنها القوة الروحانية التي يتمتع بها أتباع الإسلام فأحداث أفغانستان ليست ببعيدة عنا يوم واجه الإيمانُ آلة الكفر الجهنمية وما زاده ذلك إلاّ إيماناً على إيمانه. . . فكان النصر بإذن الله.

أيها الإخوة

إن المرء ليعجب كل العجب كيف استطاع هذا الدين العظيم أن يشعل جذوة العلم والمعرفة في أول أيام انتشاره. . . ويبني حضارة سادت لمئات السنين. . . ويمكّن أهلها من السؤدد. . ويفتح مجال

الفكر المستنير ليسمو ويتقدم ويبرز منها علماء أفذاذ أمثال «ابن رُشد». . . هذا العالم الجليل الذي نحتفل به هذا العام. . .

إذ لولا هذه الحضارة الإسلامية المستنيرة والمنفتحة. . . لما استطاع الغربُ أن يتخذ من أفكارها وتوجيهاتها أساساً لحضارته فيخرج بها من الظلمات إلى النور والإبداع في الوقت الذي نجد أصحاب هذه الرسالة السماوية العظيمة يعيشون الوضع المؤلم الذي نراهم عليه اليوم. . . والشعوب قد تداعت عليهم كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها وتنعتهم بأقسى النعوت. . ولعل أقلها بأن أصحاب هذا الدين هم إرهابيو هذا الزمان. . . مع أن روح الدين الإسلامي هي السلام والوئام. . . وإسلام النفس الأمارة بالسوء إلى خالقها لتتهذب وتكون مثالا للأخلاق والبذل والعطاء. .

هذا الوضع الذي نحن فيه يؤكد بأننا قد تُهْنا عن درب الإسلام الحقيقي. . . وضاع منا سر الإسلام العظيم الذي حول الإنسان الجاهل المشرك إلى ذلك المسلم القوي المبدع المؤمن الخلاق. . . فإن التحدي الذي يواجهنا هو إيجاد السبيل إلى العودة لأحضان الإسلام الرحب الذي ينبذ كل غلو أو تعصب. . .

هذه ضالتنا الآن فليكن استذكارنا لأحد علمائنا الأجلاء منطلقا جديدا، نتعلم منه الأسلوب والمنهج القويم الذي مكنهم أن يكونوا سادة الفكر في الحضارة الإنسانية.

إنهم ظواهر إنسانية فريدة ظهرت في ظل الحضارة الإسلامية. . . فإن تتلمذنا على أيديهم فسنعود بإذن الله إلى الطريق الصواب.

لقد اغترب ابن رشد قسراً ورحل قهرا وفرارا وَوَجلًا من زمن حريق الكتب وما زال غائبا عنا ولم يحصل بعد على جواز السفر العربي الإسلامي ليأتي إلينا من المنفى.

ابن رشد نسيناك زمنا طويلا!! لأننا همّشنا أولويّاتنا وغابت العقول وحلت محلها صغائرة الأمور وتوافهها.

إنها دعوة لأبنائنا بأن إسلامنا وعروبتنا يمكن أن يكون فيهما الخلاص إذا التزمنا بتعاليم ديننا الحنيف.. فهذا ابن رشد ينتج إنتاجاً وفيراً في الطب ولعل أهم مؤلفاته «الكليات» ورسائله الطبية وشرح «أرجوزة ابن سينا» ويضع نظريات في الفلسفة يطلق عليها الغرب «الرشدية» ويؤسس المذهب المالكي بتأليفه كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» إلا أنه يعاني من الظلم حيا وميتاً... فالحقد يملأ قلوب خصومه فيقع فريسة للوشاية ليزج به إلى السجن وتحرق مؤلفاته فتبدأ مأساة العالم العربي والإسلامي بحرق آماله.. وتبدأ رحلة الكسوف والخسوف للحضارة الإسلامية وبعد وفاته أهال أهله عليه التراب... وما يجعلنا نتألم ونتأسف أن نجد الغرباء من أهل الغرب... هم الذين يتبنون فكره وفلسفته لأنه أضاء لهم طريق المعرفة والفكر المستنير بعد أن عاشوا عصور الظلام والتخلف... وهكذا فهذا حال أهل الفكر والبحث في كثير من أوطاننا» .. فهل آن لنا أن نعيد الثقة مرة أخرى لعلماء ومفكي أمتنا ونُنزلهم منزلتهم اللائقة بهم من التعزيز والتكريم؟ وأن تكون أبحاثهم وأفكارهم مناطاً للتقدير وأن يتمتعوا بحرية التفكير لتعود للأمة مكانتها بين الأمم؟

أيها الإخوة.

إنها دعوة للصحوة فكفانا ما حل بنا جميعا من خراب ودمار وتأخر أكثر وأكثر بل علينا أن نتبع قول الحق تعالى ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾.

هل لنا أن نضع قول الرسول الكريم موضع التطبيق حيث يقول ﷺ «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله

وسنتي» وقول رب العزة **﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم بأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾**.

أيها الإخوة

إن تقدم الشعوب والأمم مرهون بعلمائها ومثقفيها ومفكريها لأنهم هم قادة الشعوب والأمم إلى طريق الخير والتقدم والأمان... وقد خطت الكويت خطوة هامة بقيادة أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الجابر الصباح بإنشائه مؤسسة الكويت للتقدم العلمي صرحاً تمد يدها لكل عالم مهتم في كل مجالات العلوم لدعمه وتذليل كل العقبات من طريقه محتضنة العلم والعلماء.. بإعطائهم الجوائز والحوافز على ما يقدمونه للإنسانية من فكر جديد... ويشاركون العالم في بناء أعلام الغد الأمر الذي يؤكد وصل الماضي بالحاضر.. واستشراف المستقبل والإطلالة عليه بقوة وحزم..

ومن هذا المنطلق دأبت المؤسسة في دعم المنظمة الإسلامية والتعاون معها في مجالات عديدة وبصورة خاصة، مجالات التأليف والنشر والترجمة والأبحاث... وعقد المؤتمرات والندوات... بالإضافة إلى تخصيص جوائز خاصة للمبدعين في الطب الإسلامي فكرا وتطبيقاً...

فتحية لكل القائمين على هذا الصرح الناهض بقيادة حضرة صاحب السمو الأمير حفظه الله رئيس المؤسسة ومن خلال العمل الدؤوب للأخ الفاضل الدكتور علي الشملان مدير المؤسسة بالتعاون مع رفاقه الذين لا يتأخرون عن تقديم كل عون مادي وأدبي للمنظمة مؤمنين بأن العمل الجماعي هو الطريق الصحيح للوصول إلى الغاية.

واسمحوا لي أن أبعث باسمكم من هذا المنبر تحية طيبة صادقة لصاحب السمو أمير البلاد حفظه الله الذي دعم المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية مادياً ومعنويا وإلى سمو ولي العهد والحكومة الموقرة والشعب الكويتي على مساندتهم أنشطة المنظمة.

أيها الإخوة

لقد جاءت هذه الندوة نتيجة تعاون مثمر وجهد متواصل مع الإخوة بوزارة الصحة حيث يحرص الطرفان على التكامل في الأنشطة المختلفة باذلين كل جهد مخلص في سبيل الإسلام والكويت وتتويجاً لهذا العمل المستمر والمتواصل تم توقيع بروتوكول التعاون بين وزارة الصحة والمنظمة، ومن وجهة نظري ووجهة نظر المنظمة فإن هذه الاتفاقية لا تعني سوى صورة رسمية للمعاملات الورقية، لكن التعاون العملي والفعلي والتكامل قائم وأكبر وأوسع مما شملته الاتفاقية.

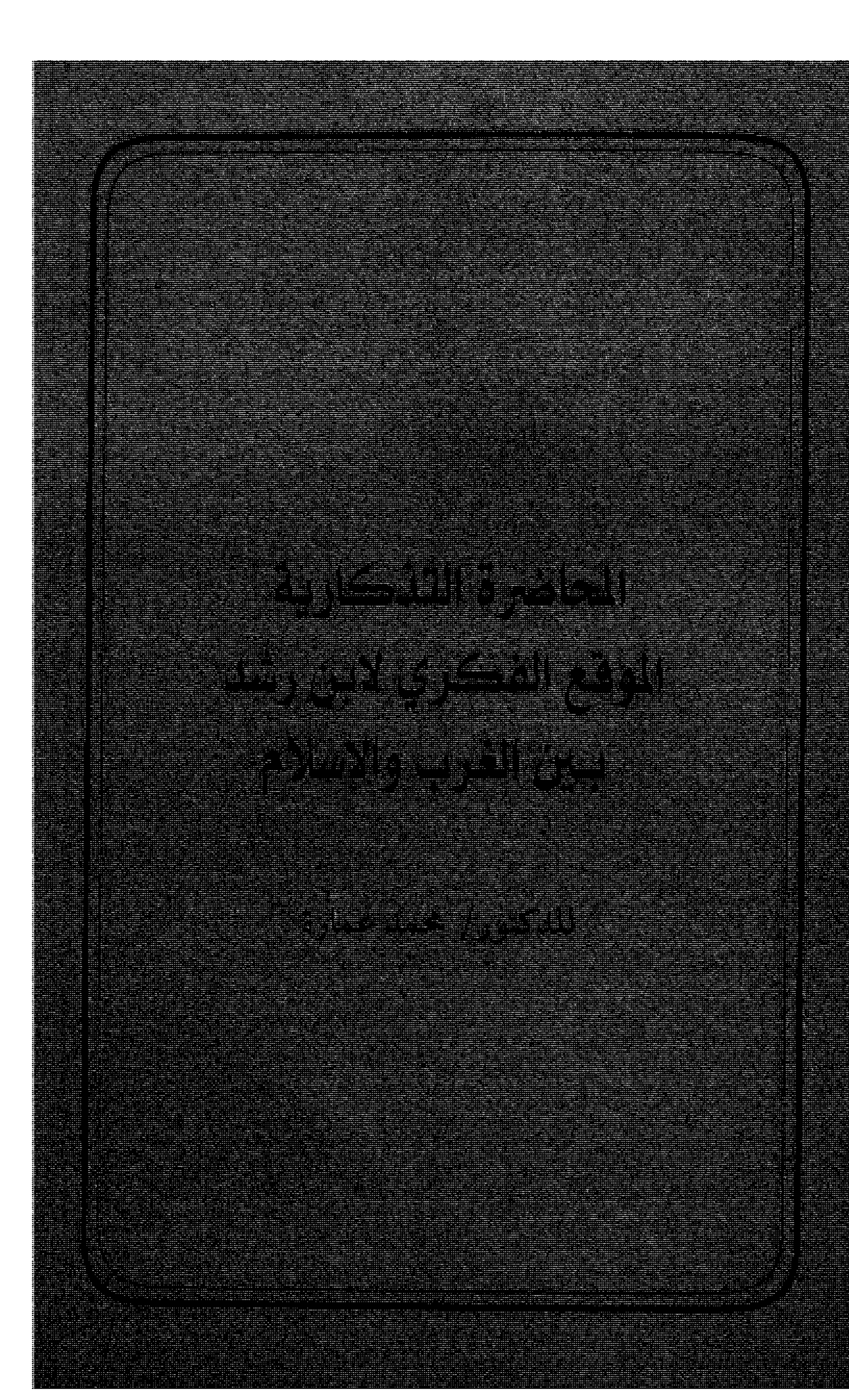
فتحية إلى الإخوة العاملين بالوزارة وتحية خاصة إلى أخي العزيز الدكتور عبدالرحمن صالح المحيلان وزير الصحة متمنيا لهم التوفيق والسداد.

كما أتقدم لحضراتكم بالشكر الجزيل على تكبدكم مشاق السفر والحضور معنا للمشاركة في أعمال هذا المنتدى فبدونكم لم يكن لندوتنا هذه أن تعقد ولم يكن لعالمنا «ابن رشد» حظ الاحتفال به اليوم، فهذا هو قدركم أن تتحملوا المشاق والصعاب في سبيل رفعة أمتكم... فأنتم حملة مشاعل النور والمعرفة... فأهلاً وسهلا بكم في بلدكم الثاني الكويت متمنياً لكم طيب الإقامة والسلامة في الحل والترحال.

باسمكم جميعاً أتقدم بخالص الشكر وجزيل الامتنان للزملاء المخلصين الذين كانوا وراء هذا العمل إبداعاً وتنظيماً وإخراجاً ليظهر إلى حيز الوجود في هذه الصورة المشرفة، لهم منا جميعاً التحية والشكر وندعو الله أن يحتسب ذلك في ميزان أعمالهم.

والله أدعو أن يوفقنا إلى ما يحبه ويرضاه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.


المحاضرة التذكارية
الموقع الفكري لابن رشد
بين الغرب والإسلام
للدكتور محمد عمارة



الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام

دكتور محمد عمارة

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد - [٥٢٠ - ٥٩٤هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م] - فيلسوفا حكيماً.. ومتكلماً مسلماً.. وفقيهاً مالكياً.. وقاضياً للقضاة.. وطبيباً عظيماً.. وأديباً.. ولغوياً.. أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثاراً خالدة، تشهد على «التخصص العميق» مع «الموسوعية» التي أحاطت بكل هذه الميادين..

فله في علم الكلام: [مناهج الأدلة في عقائد الملة] وفي المنهج: [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال].. وفي الفقه: [بداية المجتهد ونهاية المقتصد].. وفي اللغة والأدب والنحو: [تلخيص كتاب الشعر] و[الضروري في النحو] و[كلام على الكلمة والاسم المشتق].. وله في الطب أكثر من عشرين كتابا، أشهرها: [كتاب الكليات].. أما في الفلسفة - التي صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتآليف مايزيد على التسعين كتاباً..

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه.. فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامي، فارتفع ببراهينه عن جدل المتكلمين الذي غلب على

الاحتجاج فيه.. وفلسف علم الفقه، عندما جعل كتابه [بداية المجتهد] موسوعة في فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه.. وكذلك كان [فصل المقال] و[تهافت التهافت] كتابين في فلسفة المنهج، وحكمة الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين..

تلك حقائق لايختلف فيها العارفون بأبي الوليد..

وإذا كان «ابن الأبار» [٥٩٥ - ٦٥٨هـ ١١٩٩ - ١٢٦٠م] قد أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء عصره، وفي سياق العلم الإسلامي والعالمي، عندما تحدث عنه فقال: «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية درس الفقه والأصول وعلم الكلام، وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلماً وفضلاً. وكان، على شرفه، أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً، عُني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سوَّد فيماصنّف وقيد وألّف واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفْزَعُ إلى فتواه في الطب كما يُفْزَعُ إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان: أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي، ويكثر التمثيل بهما في مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد»..[١].

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير «الموسوعية - المتخصصة» لابن رشد، إلى الإشارة إلى كماله العلمي، وفضله الخلقي، والتواضع الذي زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية، فجعله جامعاً إلى العلم

---

(١) إرنست رينان [ابن رشد والرشدية] ص ٤٣٥، ٤٣٦، ترجمة عادل زعيتر، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م.

العدالة الجامعة التي اشترطها الإسلام وحضارته في العلماء قبل الأمراء!..

فابن رشد، الذي كانت حياته الفكرية تجسيداً للصراع الفكري بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين، هو الذي يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع فيقول: «إن العالِم، بما هو عالم، إنما قصده: **طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيّر العقول**»[1].. وهو الداعي إلى أن تكون «حياة» العالم تجسيداً «لفكره» وذلك حتى يجد فكره طريقاً ممهدة إلى القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل التي يُحَثّ بها على السنن مقنعة، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا **معلومة لنا وموجودة فينا، فإنه إذا وُجد فينا الخُلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعا**»[2]..

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الآخرين» وبين الاعتصام بالحق الذي نؤمن به كمسلمين، فإن ابن رشد يحدد منهاجها، فيقول: «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبارا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق، نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم»[3]!..

* * *

(١) [تهافت التهافت] ص ٦٧. طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

(٢) [تلخيص الخطابة] ص ١٤٠، ١٤١، تحقيق: د. محمد سليم سالم. طبعة القاهرة ١٩٦٧م.

(٣) [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص ٢٨. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م.

وإذا كانت الأرض ممهدة لدارسي «ابن رشد الفيلسوف».. أو «ابن رشد الفقيه».. أو «ابن رشد الطبيب».. فإنها ليست كذلك بالنسبة لدراسيه ««مفكرا».. **أي دارسي موقعه الفكري بين تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم في التقدم والنهوض.. ففي هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد، منذ عصره.. وحتى كتابة هذه الصفحات!..**

ولم يكن «سوء الظن» أو «الاختلاف في موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم»نابعاً من غموض في منهاج فيلسوفنا، أو نقص في وضوح فكره، بقدر ما كان نابعاً من «الهوى» حيناً، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول من فكره - عن بقية القطاعات - في أغلب الأحايين !..

فالذين رأوه شارحاً لأرسطو [٣٨٤ - ٣٢٢ق.م] قد حمّلوه أحمال فيلسوف اليونان.. والذين رأوه ناقداً لفرق المتكلمين الإسلاميين، حَمَلوه على «الفلسفة»، بالمعنى اليوناني، وعلى «العقلانية» التي لا «نقل» فيها.. فخلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبي الوليد، خلت من المنهاج الذي حدّده الرجل للناظرين في مذاهب النظر وتيارات الفكر.. وهو المنهاج الذي لم يبتدعه، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامي، وهو: عرض «الحكمة» - التي هي «الإصابة في غير النبوة».. أي الصواب الذي يصل إليه «العقل البشري» - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على «الحكمة» التي نزل بها الكتاب العزيز - أي الإصابة التي جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل.. والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق، لأنهما هدايتان من الخالق الواحد - الذي أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان.

فإذا كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة **﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾**[١].. وإذا كانت «الحكمة» - كما عرفها الحديث النبوي - هي «الإصابة في غير النبوة»[٢].. فإن النظر العقلي فريضة إلهية، والإصابة العقلية التي يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحي والتنزيل، ليتزامل الكتاب والحكمة في هداية الإنسان..

«فالحكمة - [عند ابن رشد] - هي النظر في الأشياء بحسب ماتقتضيه طبيعة البرهان»[٣]... والبرهان هو: «النظر بالعقل في الموجودات»[٤].. فإن هذا النظر في الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامي لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفي ذلك جوهر الدين وأولى فرائضه -، لأن ذلك هو سبيل «الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها. فإن من لايعرف الصنعة لايعرف المصنوع، ومن لايعرف المصنوع لايعرف الصانع»[٥]، ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلي والبرهاني في الموجودات - فلقد «أوجبه الشرع **﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾**[٦] **﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾**[٧] **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت﴾**[٨] **﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾**[٩]..»[١٠].

---

(١) البقرة: ١٢٩.
(٢) رواه البخاري.
(٣) [تهافت التهافت] ص ١٠١.
(٤) [فصل المقال] ص ٢٣.
(٥) المصدر السابق. ص ٢٦.
(٦) الحشر: ٢.
(٧) الأعراف: ١٨٥.
(٨) الغاشية: ١٧، ٨١.
(٩) آل عمران: ١٩١.
(١٠) [فصل المقال] ص ٢٢، ٢٣.

فالنظر العقلي، والفحص في الموجودات بالبرهان: «حكمة إسلامية» أوجبها الشرع، لأنها هي طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية -.. ومن هنا تأتي علاقة المؤاخاة بين هذه «الحكمة» وبين «الشريعة» في المنهاج الإسلامي، الذي صاغه ابن رشد.. ويأتي ضبطه، الذي يميز إسلامية الحكمة، إذا هي التزمت العدالة الإسلامية في النظر، والفضيلة والخلق الإسلاميين في صناعة البرهان.. وبعبارة ابن رشد «فمن كان أهلا للنظر.. هو الذي جمع بين أمرين:

أحدهما: ذكاء الفطرة.

والثاني: العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية..»(١).

* * *

لكن.. ومع كل هذا الوضوح والتحديد في المنهاج الرشدي للنظر العقلي - الذي بلور فيه منهاج الإسلام - في جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية - وهو المنهاج الذي شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به - .. فقد اختلف الناس في الموقع الفكري لابن رشد اختلافا شديدا.. فوقف به البعض عند «ذكاء الفطرة» دون العدالة الشرعية، عندما رأوا في «حكمته» الفلسفة التي لاتلتزم بالشريعة، ولاتعرض «إصابة العقل» على «إصابة النبوة».. بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة - اللاإسلامية - على أنقاض الدين؟!

ففرح أنطون [١٢٩١ - ١٣٤٠ هـ ١٨٧٤ - ١٩٢٢م] - وهو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨.

علماني ماروني - يقول: «إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم». .[1].

والقس **يوحنا قمر**، يقول: «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب، بعد المعري، عن الإسلام»[2].

والدكتور مراد وهبة - وهو «ماركسي - من إخواننا الأقباط - وأستاذ للفلسفة الغربية» يقول: «إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل.. وداعية لفصل الدين عن الدولة.. ومؤسس للتنوير الغربي والعلمانية الغربية»[3].

ولقد جاءت هذه الأحكام - مع افتراض حسن النية وسلامة الطوية - من أن هؤلاء الباحثين قد انطلقوا للحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار«الرشديين اللاتين»، الذي صارع الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا إبان بدايات النهضة الأوروبية - والذي لعب دوراً ملحوظاً في التأسيس للتنوير والعلمانية - فحسبوا مقالات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة المسلم.. غير ناظرين إلى الدراسات الجادة والكثيرة التي قوّمت فلسفة ابن رشد، وحدّدت موقعه الفكري انطلاقاً من إبداعاته الفكرية وإضافاته وانتقاداته المبثوثة في شروحه على أرسطو، وفي ضوء مقارنة هذه الإبداعات بمقولات «الرشديين اللاتين».. وهي الدراسات التي جعلت «رينان» [١٨٢٣ - ١٨٩٢م] - وهو أبرز دارسي ابن رشد من فلاسفة الغرب المحدثين - يقول: «إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلاقاً، وأشد ضروب

---

(١) [ابن رشد وفلسفته] ص ٣٣، ٣٧، طبعة الاسكندرية ١٩٠٣م.
(٢) [ابن رشد]جـ٢ ص ٣١. طبعة بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
(٣) [مدخل إلى التنوير] ص ١٤١، ١٥٦، ١٥٩. طبعة القاهرة والكويت ١٩٩٤م.

الصراع العقلي عنفاً، كما جرى **بأن يكون اسمه علماً يخفق على تلك الآراء التي لم يفكر فيها مطلقا على وجه التأكيد**»[(١)]!.

وجعلت «أسين بلاسيوس» [١٨٧١ - ١٩٤٤م] - وهو من أبرز المستشرقين الغربيين، وأخبرهم بتراث الإسلام، وأعدلهم أحكاما - يقول: «إن من الواجب أن نشير إلى **تلك الفكرة الوهمية التي كان جميع المؤرخين ضحية لها.** وهي أنهم متى وجدوا جماعة من «المدرسيين» الذين نطلق عليهم في العصور الوسطى، وفي عصر النهضة، **اسم «الرشديين»، فإنهم لايترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تتميز بها هذه الجماعة**»[(٢)].

كما جعلت الإمام محمد عبده [١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م] وهو من أفقه الناس بإبداعات ابن راشد - يقول - في ختام نقده لآراء فرح أنطون.. وبعد عرض فلسفي لمذهب ابن رشد -: **«فهل بعد هذا يُعد الفيلسوف مادياً، ومذهبه مذهباً ماديا قاعدته العلم؟!.. لا ... بل إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم، قائل بخلود النفس، وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها..**»[(٣)].

لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة - بالوضعية.. والعلمانية - وعقلانية التنوير - اللادينية - إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصراني، وحذف«جملته المعترضة» من سياق تطورها الحضاري،

---

(١) د. محمود قاسم [نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني] ص ٤١، طبعة القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) المرجع السابق. ص ٢٠، ٢١.

(٣) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده] جـ٣ ص ٥٢٧. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٣م.

لتأسيس نهضتها الحديثة على تراثها الإغريقي، فقدمت لذلك نظرية الحقيقتين:

أ - العقلية العلمية الوضعية.. التي تؤسس عليها النهضة.

ب - والدينية التي لاتخضع لمناهج العلم، ولاترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية..

ولقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد.. وسمى فريق من روّاد هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين»، **ولقد كانوا - في الحقيقة - منطلقين من الأرسطية - كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو - وليس من الرشدية - التي قدمها ابن رشد في إبداعه الخاص.. ومن هنا جاءت جناية النظرة الجزئية، وحيدة الجانب، لهؤلاء الذين لم يروْا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان.**

وإذا كان فرح أنطون - وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى لغتنا العربية - إنما صنع ذلك، وهو يؤسس - مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوْا - تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلادنا - إلى إحلال النموذج الغربي في النهضة والتقدم - النموذج الوضعي العلماني - محل النموذج الإسلامي الجامع، بشمولية منهاجه، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوي - فسعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم، وهو يقدم الخيار الحضاري اللا إسلامي إلى الأمة المسلمة.. فإن خلفاء فرح أنطون - الذين تجاوزوا «وضعيته المنطقية»، التي جاورت بين «الدين» و«العلم»، مع الفصل بينهما - إلى «الوضعية المادية»، التي تتجاوز«الدين»، بتأويله، فتخضعه للعلم والعقل - إخضاع إلغاء، وليس وقوفا عندالفحص والنظر والفقه -.. هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم.. في مواجهة تعاظم ظاهرة الإحياء الإسلامي - ذات الصنيع مع ابن رشد.. صنيع **الاستدعاء القسري لفيلسوف قرطبة،**

لجعله «الساتر» الذي يتحصنون به، وهم يحاولون إقامة قطيعة معرفية مع الإسلام، وذلك بإحلال التنوير الغربي - والعلمانية الغربية اللادينية - محل الوحي والغيب والشريعة ، عزلا للسماء عن الأرض، وإحلالا «للدين الطبيعي» محل الدين السماوي، واستبدالا عاما وكاملا «للنسبي» «بالمطلق»، و«للعقل» «بالنقل»، و«للسلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية» - بحسبان هذه الثنائيات في الإسلام، كما هي في الفكر الغربي، من «المتقابلات . . المتناقضات» . .

ولقد سلكوا إلى ذلك أبوابا عدة، في مقدمتها، ومن أهمها باب التزييف لمذهب ابن رشد في التأويل! . . حتى لقد صوروا دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن رشد: دعوة إلى تبني الخيار الغربي العلماني في التقدم والنهوض، دون مواربة أو تأويل! - الأمر الذي جعلنا نختار . . في الحديث عن ابن رشد المفكر - تحديد موقعه الفكري بين خياري النهضة: الغربي . . والإسلامي، وتحرير حقيقة مذهبه في التأويل، تبيانا لحقيقة مكانه من مذاهب الحكمة وتيارات الإصلاح.

الدعوى:

يقول أصحاب هذه الدعوى -«الجديدة - القديمة» - التي تربط ابن رشد بمقولات «الرشديين اللاتين»، وبتأسيس التنوير الغربي والعلمانية الغربية، إن الاتهامات التي أصدرها أسقف باريس، في مارس سنة ١٢٧٧م، والتي حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين. ومنها:

١ - إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة . .

٢ - وإنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية . .

٣ - وقولهم بقدم العالم . .

٤ - وتقديم الفلسفة على الشريعة . .

٥ - وإنكارهم الخوارق والمعجزات.

٦ - وقولهم بحقيقتين مختلفتين، فلسفية ودينية، وصادقتين معا..

يقولون إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية.. وأن أهمها «هو نظرية «الحقيقة المزدوجة». ومفادها إمكان صدق نتيجتين متناقضتين في آن واحد، أي إحداهما صادقة في مجال العقل والفلسفة، والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني.. وأن فلسفة ابن رشد - هذه - قد أفرزت تياراً رشديا في أوروبا أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير»[١].

بل لقد تجاوزوا هذه الحدود لهذه الدعوى - التي سبقهم إليها فرح أنطون - إلى ادعاء أن ابن رشد «**قد أخضع الدين للعقل.. بالتأويل**».. وهو ادعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز وألغى الحقيقة الدينية، عندما اعتمد - بالتأويل - حقيقة واحدة، هي الحقيقة العقلية... ورأوا أنهم بهذا التجاوز قد اكتشفوا ما لم يكتشفه فرح انطون.. فلقد «اتجه فرح انطون إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين. وحجته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة «العقل»، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة. أما الدين فيوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها.. ومعنى ذلك أن لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحريّة كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر».

ويضيف الدكتور مراد وهبة - متجاوزا دعوى فرح انطون فيقول: «**وفي رأيي أن هذا الاتجاه مخالف لما يذهب إليه ابن رشد، إذ إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل من**

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤، ١٣٥، ١٤١.

أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني الذي يتفق ومقتضيات العقل. واعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولا في أوروبا، بل أصبح أساسا لما يسمى بـ «الهرمنيوطيقا» أي علم التأويل»[١]..

ونحن لن نقف - مكتفين - في رد دعوى - تأسيس ابن رشد لعلم التأويل، بمعناه الوضعي الغربي - والذي يعني تجاوز الدين وإخضاعه للعقل - لن نقف عند تناقض هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن هذا التأويل الغربي قديم قدم الفلسفة اليونانية «فالهرمنيوطيقا Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes.. والهرمنيوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو - عن الهرمنيوطيقا Per Hermeneius»[٢].

وإنما سنعمد إلى الإبداع الفكري لابن رشد، عارضين مقولات «الرشديين اللاتين» على هذا الإبداع، لنرى هل هناك نسب حقيقي بين هذه المقولات وبين فكر أبي الوليد؟... ولنتبين حقيقة الموقع الفكري لفيلسوف قرطبة من مذاهب النظر وتيارات الفكر ومذاهب الأمم في التقدم والنهوض..

١ - العلم الإلهي بالجزئيات:

لقد كان «إنكار الرشديّين اللاتين» علم الله، سبحانه وتعالى، للجزئيات الحادثة، هو فهمهم لمقتضى التصور الأرسطي لنطاق فعل الذات الإلهية.. فالله، في ذلك التصور، قد خلق العالم، وحركه، ثم

---

(١) (مدخل إلى التنوير)، ص ١٩٥، ١٥٦.

(٢) المرجع السابق. ص ١٣٩.

أصبح لا يدري من أمر تدبيره شيئا.. فهو كصانع الساعة، الذي انتهت علاقته بها بعد صنعه لها.. ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث في هذا العالم من جزئيات.. وليس هكذا التصور الإسلامي لنطاق فعل وتدبير ورعاية الذات الإلهية لكل الموجودات.. فالله ليس مجرد خالق للعالم، وإنما هو أيضاً مدبر للكون المادي والاجتماع البشري.. والقرآن يقدم هذا التصور ﴿**ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين**﴾[1] ﴿**قال فمن ربكما يا موسى، قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾[2] في مقابل التصور الوثني الجاهلي - المماثل للتصور الأرسطي - ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله**﴾[3]... والذي جعلهم يرجعون بما وراء «الخلق» من التدبير والعلم بالجزئيات الحادثة. إلى الطواغيت والأوثان.. فالخلق لله.. والتدبير لغير الله ﴿... **فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا**﴾[4].

ولقد كان فكر ابن رشد في هذه القضية إسلاميا خالصا.. فالله سبحانه وتعالى عنده، عالم بالجزئيات، كما هو عالم بالكليات.. لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني، لأن علمنا الإنساني صادر عن الموجودات، ومُسَبَّب عنها، ومتغير بتغيرها، ومعلول لها.. بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات.. فالمغايرة ليست بين الكلّي والجزئي في العلم الإلهي - وإنما هي بين كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان..

---

(١) الأعراف: ٥٤.
(٢) طه: ٤٩، ٥٠ .
(٣) العنكبوت: ٦٣.
(٤) الأنعام: ١٣٦.

«إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو مُحدَث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة المعلوم الذي هو الموجود، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصهما واحدة، وذلك غاية الجهل.. وكيف يُتَوَهَّم على المشائين أن يقولوا: إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبر للكل، والمستولى عليه؟!»[1] «فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلا»[2].

وإذا كانت التصورات الأرسطية والوثنية - وكذلك التصور النصراني - لنطاق فعل الذات الإلهية، والتي تراه مجرد خالق للعالم، غير مدبر له، فتدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، هي المنطلقات للتصور العلماني، الذي يحرر العالم من حاكمية الشريعة الإلهية.. فإنّ قطع ابن رشد بأن «الله، تبارك وتعالى، هو الفاعل للكل، وموجده، والحافظ له .. وهو المدبر للكل، والمستولي عليه»[3].. يجعله على النقيض من التصور العلماني لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية، ومن ثم ينفي علاقة فكره بتأسيس العلمانية الغربية... كما ينفي علاقة هذا الفكر الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين في نفي العلم الإلهي بالجزئيات..

---

(١) (فصل المقال) ص ٣٩. وانظر كذلك (تهافت التهافت) ص ١١٠، ١١٢،١١٤ .

(٢) ضميمة في العلم الإلهي (فصل المقال) ص ٧٦.

(٣) المصدر السابق. ص ٤١، ٣٩.

٢- علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية:

وإذا كان «الرشديون اللاتين» قد أسسوا تنويرا وضعيا وماديا يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم، منكرا العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية.. فإن ابن رشد - الذي رفض أدلة المتكلمين التي استدلوا بها على وجود الذات الإلهية - قد حصر هذه الأدلة في دليلين اثنين

أولهما: دليل العناية الإلهية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجل العناية به.

وثانيهما: اختراع الله، سبحانه وتعالى، جواهر الأشياء والموجودات.. فقال عن دليليْ «العناية» و«الاختراع»: «إنه إذا استقرىء الكتاب العزيز، وجدت الطريقة الشرعية - التي نبّه الكتاب العزيز عليها، واعتمدتها الصحابة - للإقرار بوجود الباري سبحانه، تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسمِّ هذه: دليل العناية.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسمِّ هذه: دليل الاختراع»[1].

وفي علاقة «العناية الإلهية»، والتقدير والقضاء الإلهيين، بالأفعال الإنسانية، لا يدع ابن رشد مجالاً لأي شبه بين مذهبه الإسلامي وبين المذاهب المادية والوضعية للتنوير الغربي.. فهو يقطع بأن «الإرادة

(١) [مناهج الأدلة] ص١٥٠، دراسة وتحقيق: د. محمود قاسم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م.

الإنسانية، في الفعل والترك، إنما يتدخل في إيجادها وفي تحديد نطاق فعلها العوامل والظروف والأسباب والملابسات التي خلقها الله خارج الإنسان ومن حوله، بل وفي داخله، مما لا دخل للإنسان الفاعل فيها.. **فالإرادة والفعل الإنسانيان محكومان بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره..** «فالله، تبارك وتعالى، قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، **كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا.. بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله.**

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج.. ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود، وترتيب منضود، لا يخل في ذلك **بحسب ما قدرها بارئها عليه**، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة، ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مُسبَّبة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدّرة، فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلْفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ»[١].

هكذا جعل ابن رشد «العناية الإلهية» محيطة بالإنسان، ترعاه، وتدبر أمره، وتسهم في تحديد فعله وتركه، بل وتسهم في صنع إرادة الفعل والترك لدى الإنسان.. فأين من هذا المذهب الرشدي و«الرشدية الإسلامية» إنكار العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين»؟!.

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية، نرى مذهب ابن رشد في السببية.. فعلى حين أجمَعت مذاهب التنوير الغربي على «اكتفاء الطبيعة بذاتها»، واستغنائها - في إفراز المُسَبَّبات - بالأسباب الذاتية، الموجودة في ظواهرها وقواها، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها.. نجد لابن رشد، في السببية، مذهبا إسلاميا، يرد كل الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها، سبحانه وتعالى. فهو في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات، ينبه على أن رفع هذه العلاقة - علاقة السببية - أو إنكارها يوقعنا في مذهب «الصدفة» و«المادية» فيقول: إنه «متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون: لا صانع ههنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية»[٢].

فالقول بعلاقة الأسباب بالمسببات - برأي ابن رشد - لازم لكل مؤمن بوجود فاعل وموجد للوجود - وهذا نقيض المذاهب المادية -

---

(١) [المصدر السابق] ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

(٢) [المصدر السابق] ص ٢٠٠.

ولكن قيام علاقة السببية بين الأسباب والمسببات لا يعني، عند ابن رشد، إنكار الفعل الإلهي، المُسبِّب لجميع الأسباب، والقائم عليها، وفوقها.. وبهذا يجمع ابن رشد بين فعل الأسباب وبين سلطان خالقها عليها - ومن ثم على المسبَّبات - وهو ما غفل عنه الباطنية وبعض المتكلمين.

وفي صياغة هذا المذهب - الذي ينهي الخلاف المفتعل حول السببية في الفكر الإسلامي - يقول ابن رشد: «وإنما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول - [نفي علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات] - الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركّبها الله في الموجودات التي ههنا، كما ركّب فيها النفوس، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله».

ثم يقدم ابن رشد الحل لهذا الذي أُشكل على بعض المتكلمين، فيقول: «وهيهات، **لا فاعل ههنا إلا الله، إذْ كان مخترع الأسباب. وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها**. وأيضا، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي، **ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءا من موجودات الله. وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلًا من أفعال الخالق سبحانه، ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته**... إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مُسبَّباتها، فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي

المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس»[(١)].

وبهذا المذهب الرشدي في «العناية الإلهية».. وفي السببية - التي وضعها في إطار العناية الإلهية - يقف ابن رشد على النقيض من مذهب «الرشديين اللاتين»، الذين أنكروا العناية الإلهية لأفعال الإنسان.. وعلى الضد من فلسفة التنوير الغربي - المادية والوضعية - التي قررت «اكتفاء الطبيعة بذاتها»، نافية التأثير فيها والتدبير لها من فوقها وورائها.

٣- قِدَم العالم:

أما دعوى قِدَم العالَم، التي قال بها «الرشديون اللاتين» - ومن بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية في فلسفة التنوير الغربي - فإن ابن رشد يقدم فيها مذهبا يخرجها من هذا الاستقطاب الذي قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين.. فيقول:

«وأما مسألة قِدَم العالم، وحدوثه، **فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية**، وبخاصة عند بعض القدماء.

وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان، وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف: فهو موجود **وُجِد من شيء** غيره، **وعن شيء**، أعني عن سبب فاعل، **ومن مادة، والزمان متقدم عليه**، أعني على وجوده. وهذه هي حال **الأجسام التي يُدْرَك تكوّنها بالحس**، مثل تكوّن الماء

(١) [المصدر السابق] ص ص٢٠٢، ٢٠٤، ٢٣١.

والهواء والأرض والحيوان والنبات، وغير ذلك. **فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع، من القدماء والأشعريين، على تسميتها محدثة.**

وأما الطرف المقابل لهذا، فهو: **موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا، أيضا، اتفق الجميع، من الفرقتين، على تسميته قديما. وهذا الموجود مُدْرَك بالبرهان، وهو الله، تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له، سبحانه وتعالى قدره.**

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو: **موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء،** أعني عن فاعل، **وهذا هو العالم بأسره.** . فهذا الموجود قد **أخذ شبها** من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن غَلَّب ما فيه من **شبه القديم** على ما فيه من **شبه المحدث**، سماه قديما، ومن غَلَّب عليه ما فيه من **شبه المُحْدث**، أسماه مُحْدثاً. **وهو في الحقيقة، ليس مُحْدثاً حقيقياً ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علَّة»**[1].

فابن رشد، هنا، يقدم - في الخلاف حول قِدَم العالم وحدوثه - مذهبا ثالثا، فيه حل للخلاف الذي أحدث استقطابا بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين.. وليس قائلا بالقدم الحقيقي للعالم.. وهو مذهب يجعله على النقيض من مذاهب التنويريين، الماديين والوضعيين.. ذلك أنه ينتصر، بهذا المذهب، للفكر الإلهي الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد القديم.

---

(١) [فصل المقال] ص٤٠-٤٢.

فليس من الأمانة ولا من الموضوعية «حشره» في إطار التنوير الوضعي والمادي والعلماني.. فضلاً عن جعله المؤسس لهذا التنوير!

٤ - علاقة الفلسفة بالشريعة:

لقد جعل التنوير الغربي شعاره: **«إنه لاسلطان على العقل إلا للعقل»**.. ولم يكن ذلك لمجرد الانتصار للعقل في مواجهة اللاهوت الكنسي، وإنما كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية ومادية»، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده، عالم الشهادة، التي رأت العقل قادراً على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحي والدين.. ولأن هذا التنوير كان وضعياً في كل الحالات، ومادياً في بعض الحالات، فهو لم يستغن - مجرد استغناء - عن معارف وحقائق عالم الغيب، وإنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة بما هو ضروري للمعارف من الصدق والوثوق.. فهي عنده، طور طفولة العقل البشري، التي تجاوزها إلى الميتافيزيقا، والتي جاء التنوير ليأخذ بيده إلى الوضعية التي تحصر المعارف الحقة في العالم والواقع، وتقف بسبل هذه المعارف عند العقل والتجربة.. فلا غيب في مصادر المعرفة، ولا وحي ولا وجدان في سُبُل اكتسابها..

ولهذه المنطلقات والمواقف الثابتة في فلسفة التنوير الغربي، كان تقديم الفلسفة - وهي ثمرة عقلية - على الشريعة الدينية، بل إذا شئنا الدقة، إحلال الفلسفة محل الشريعة، واتخاذها «شريعة عقلية» بدلاً من الشريعة السماوية.. والاستغناء عن الشريعة كمصدر للقانون، «برد القانون إلى أصول فزيقية وتاريخية»!

كذلك أنكر هذا التنوير الخوارق والمعجزات، انطلاقاً من مبدأ اكتفاء الطبيعة بذاتها، وإنكاره وجود موجود غير مادي، مفارق للطبيعة،

قادر على تبديل القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية بالخوارق والمعجزات. . .

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل. . ومن علاقة الفلسفة العقلية بمبادىء الشريعة الدينية وبالخوارق والمعجزات. . .

فهل كانت فلسفة ابن رشد - عبر «الرشيديين اللاتين» - مؤسسة لهذا التنوير؟!.. كما يدعي «التنويريون الجدد» في واقعنا الثقافي هذه الأيام؟!

إن مفهوم العقل، عند ابن رشد، مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي. . .

فعلى حين يقول «دولباك» [١٧٢٣ - ١٧٨٩م]: «إن الفكر وظيفة الدماغ». . ويقول «كابانيس» [١٧٥٧ - ١٨٠٨م]، «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»[(١)]. . نجد ابن رشد ملتزما بالرؤية الإسلامية التي رأت العقل «ملكة» و«لطيفة ربانية»، وليس عضوا في جسد الإنسان. . «**فالعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. . إن العقل ليس ينتسب إلى عضو مخصوص من الإنسان. . وليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم كقولنا إنه يبصر. . فهو يبصر بعضو مخصوص. . وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبيّن أن قولنا فيه: عالم، ليس من قبيل أن جزءا منه عالم. . وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ**»[(٢)].

---

(١) [مدخل إلى التنوير] ص ٥٦، ٦٣، ٦٤.
(٢) [تهافت التهافت] ص ١٢٣، ١٢٩، ١٣٠.

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يفرز الفكر كما تفرزالكبد الصفراء.. وإنما هو - على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي - كما عند ابن رشد - **«ملكة إدراك الموجودات بأسبابها»**.. وكما عند الشريف الجرجاني (٤٧٠ - ٨١٦ هـ ١٣٤٠ - ١٤١٣م): «جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله»[١].

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود - بسبب «الفيزياء الذرية المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر» - عاد ويعود إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل... وقال علماء منه: «فيا له من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره، أن يؤمن عن حق بوجود الروح.. **وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين، فلا شك أن هاتين الملكتين لاتخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما»**[٢].

فهل نعود نحن - بالادعاءات - إلى صبِّ ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية، التي يراجعها ويتراجع عنها اليوم كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين؟!..

وكذلك الحال عند مقارنة الموقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشريعة بنظيره التنويري الغربي.. فابن رشد لايحل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية - كما يصنع الماديون الغربيون - ولايجلعهما متجاورتين ومنفصلتين انفصال الغرف المعزولة - كما يرى الوضعيون - وإنما يؤسس الفكر عليهما معاً، بعد التوفيق والمؤاخاة بينهما.. ولهذا

---

(١) [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٢) روبرت م أغروس، جورج ن. ستانسيو [العلم في منظوره الجديد] ص ٣٩، ٤٢، ٤٣، ترجمة كمال خلايلي طبعة الكويت سنة ١٩٨٩م.

المقصد عقد ابن رشد كتابه المنهجي [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال]. . وفيه قدم هذا الموقف الذي لايحل الفلسفة محل الشريعة. . ولا الشريعة محل الفلسفة. . ولايفصلهما عن بعضهما. . وإنما ينطلق **من النظرة القرآنية التي علمتنا أن الله هو الذي أنزل «الكتاب» و«الحكمة»، أي جعل للإصابة مصدراً جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسل. . ومصدراً يستقل به العقل الإنساني. . فهما - الإصابة في النبوة - والإصابة في غير النبوة - هدايتان من الخالق الواحد للإنسان المُسْتَخْلَفْ في إقامة العمران**. . . فهما أختان رضيعتان، ليس بينهما تناقض أو شقاق . . وفي ذلك يقول أبو الوليد: «ان الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة. . وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[(١)]. . فهل يجوز أو يسوغ حشر هذا الموقف الرشدي في قوالب التنوير الغربي المادي والوضعي؟! والادعاء بأن«ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل»؟![(٢)].

٥ - الموقف من الخوارق والمعجزات:

وإذا كان التنوير الغربي - لوضعيته وماديته - قد أنكر الخوارق والمعجزات، فإنه قد اتخذ هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن الإدراك العقلي، وهو قد نفى صفات المعرفة والحقيقة والصدق والعلم عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة المحسوسة. . وجعل شعاره: «لا سلطان على العقل إلا للعقل». . . .

أما موقف ابن رشد، من هذه القضية، فهو على النقيض من

---

(١) [فصل المقال] ص ٦٧.

(٢) [مدخل إلى التنوير] ص ١٥٦.

موقف التنويريين الغربيين.. فهو يعلن - صراحة.. وفي الكثير من النصوص، والعديد من الكتب - أن هناك **«أموراً إلهية تفوق العقول الإنسانية»**، مثل «مبادىء الشريعة» و«المعجزات»، وأن **«كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية»**. وأن واجب الكافة، عامة وخاصة، جمهوراً ومتكلمين وحكماء، هو «التسليم بها والتقليد فيها، والاعتراف بها مع جهل أسبابها».. ومن لا يسلم بهذه المبادىء الشرعية والمعجزات فهو كافر زنديق!..

نعم .. يسوق ابن رشد هذا الموقف الإسلامي - المناقض لفلسفة التنوير الوضعية والمادية - في نصوص واضحة الدلالات، فيقول:

«فالخطأ في الشرع على ضربين:

إما خطأ يُعْذَرُ فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كما يُعْذَرُ الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، ولايُعْذَر فيِهِ من ليس من أهل هذا الشيء.

وإما خطأ ليس يُعْذَرُ فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادىء الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادىء فهو بدعة. وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع، وهذا مثل الإقرار بالله، تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة، التي لايعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كُلِّف معرفته، أعني: الدلائل الخطابية، والجدلية، والبرهانية. **فالجاحد لمثل هذه الأشياء، إذا كانت أصلا من أصول**

الشرع كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة. ولذلك قال عليه السلام: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي». يريد: بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة»[1].

فالجحد لمبادىء الشريعة كفر، لا عذر لصاحبه، من الخاصة كان أو من الجمهور.. وجزاؤه عند ابن رشد - القتل.. فهل في هذا المذهب الرشدي تأسيس للتنوير الغربي، الذي استبدل الدين الطبيعي بالدين الإلهي؟!

والمعجزات، التي أنكرها التنويريون، لأن العقل لم يدرك أسبابها.. يراها ابن رشد - كمبادىء الشريعة - مما لايُعْذَرُ إنسان في عدم التصديق بها.. وجاحدها، عنده، زنديق يجب قتله.. وفي ذلك يقول:

«أما الكلام في المعجزات.. فَقُدَماءُ الفلاسفة يروْن أنها من مبادىء الشرائع، والفاحص عنها والمشكّك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن مبادىء الشرائع العامة، مثل: هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟... [وعندهم] - أنه لايُشك في وجودها، **وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية**، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادىء الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب ألّا يتعرض للفحص عن المبادىء التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة.. والذي يقوله القدماء في أمر

---

(١) [فصل المقال] ص ٤٥، ٤٦.

الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، **وهو واهب العقل الإنساني عندهم**، وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعّال، ويسمى في الشريعة ملكا..»[1].

فعلى حين أسس التنوير الغربي العلم على الواقع المدرك بالعقل والتجربة، مع إنكار معارف الغيب وطرق المعرفة الشرعية.. تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء، بمبادىء الشريعة - في الألوهية.. والنبوة.. والسعادة والشقاء الأخرويين - وبالمعجزات - التي تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها.. ولذلك فهي تحتاج في إدراك ذلك إلى الوحي - الذي سلم به الفلاسفة القدماء - بل ورأوه واهب العقل الإنساني!..

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء، من مبادىء الشريعة، ومن المعجزات.. كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا في رده على الإمام الغزالي [٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ - ١١١١م] - وهو رد يؤكد على موقفهم هذا من مبادىء الشريعة ومن المعجزات.. قال:

«وأما ما نسبه - [الغزالي إلى الفلاسفة] - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام - [تحول النار عندما القى فيها إلى برد وسلام] - **فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد**، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء، **وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولايتعرض لها بنفي ولا إيطال**، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، **بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على**

---

(١) [تهافت التهاف] ص ١٢١، ١٢٢.

كل إنسان أن يسلم مبادىء الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لاتجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادىء تثبيت الشرائع، والشرائع مبادىء الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلًا بإطلاق، فإن تمادي به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مباديها، فيجب عليه أنْ لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى: **﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾**[1]. هذه حدود الشرائع، وحدود العلماء»[2].

فمبادىء الشريعة، والمعجزات «أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية».. وواجب العلماء الراسخين في العلم - الذين عقلوا وجود الخالق للأسباب، القادر على إحلال أسباب أخرى غير معتادة، تؤدي إلى معجزات وخوارق ومُسَببات أخرى غير معتادة - أن يعترفوا ويسلموا ويقلدوا في هذه الأمور التي لاتستقل العقول الإنسانية بإدراك «كيفية وجودها».. وحتى إذا عرض للراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فواجب ألّا يصرحوا بذلك التأويل.. فليس فرضا على العقول الفحص فيما لا قبل لها بإدراكه.. وإنما فرضها أن تقول كما قال الله تعالى: **﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾**.

فهل هناك حد أدنى من الفقه والصدق والعدالة العلمية لدى الذين يضعون هذا الفكر الرشدي في سلة التنوير الغربي الوضعي والمادي؟!

* * *

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) [تهافت] ص ١٢٤، ١٢٥.

٦ - التأويل العربي.. والتأويل الغربي:

ليس هناك مذهب إسلامي لم يقل أعلامه بالتأويل، على نحو من الأنحاء، وفي عدد من النصوص والمشكلات.. وبعبارة الإمام الغزالي - الذي بلغ في التقعيد للتأويل والتفصيل في مراتبه مالم يبلغه ابن رشد - والذي كان ابن رشد مقتديا به في هذا الفن؟! فإنه « **ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى** » التأويل «**فالحنبلي مضطر إليه وقائل به.. وكذلك الأشعري والمعتزلي**» على تفاوت بينهم في الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه[1].. ومع اتفاق «**الفرق على الدرجات الخمس في التأويل: الوجود الذاتي.. والوجود الحسي.. والوجود الخيالي.. والوجود العقلي.. والوجود الشبهي..**» واتفاقهم «**أيضا على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر**»..[1].

وعلى مذهب الغزالي هذا - الذي جعل التأويل «جائزاً» عند «**قيام البرهان على استحالة الظاهر**»... أي في بعض المواضع، لا في كل الأمور - سار ابن رشد.. فاستشهد على أنه «**لايقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل**»، إذا كان الإجماع ظنيا، بآراء الغزالي وإمام الحرمين - الجويني - [٤١٩ - ٤٧٨هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥م].. وأشار إلى سبق الغزالي إلى تحديد مراتب التأويل[2].. ونبه على أن للتأويل العربي - أي في اللغة العربية - ضوابط حددتها هذه اللغة، فهو لايجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية، وذلك عندما قال: «**ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في**

---

(١) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] ص ٩ - ١١. طبعة القاهرة ١٩٠٧م.

(٢) [فصل المقال] ص ٣٤، ٣٥، ٤٦.

التَّجَوُّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أومقارنه،أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدَت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[١].

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع، فلقد «**أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تُخْرَج كلها عن ظاهرها بالتأويل**»[٢].. **فما ثبت فيه «الإجماع بطريق يقيني لم يصح» فيه التأويل**[٣]..

كما نبه على وجود شواهد في النصوص تعيّن مواطن التأويل ومواضعه.. فكأن «ظاهر الشرع» هو سبيل من سبل التحديد لمواطن «التأويل»، «لأنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتُصُفِّحت سائر أجزائه، وُجدَ في ألفاظ الشرع مايشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد»[٤].

وخلص إلى أن المقصد من التأويل، القائم «على قانون التأويل العربي» هو «الجمع بين المعقول والمنقول»[٥] وليس إحلال المعقول محل المنقول..

هكذا أعلن ابن رشد التزامه بالمذهب الإسلامي في التأويل:

أ - التأويل «جائز».

ب - في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر..

---

(١) (فصل المقال) ص ٣٢.
(٢) المصدر السابق. ص ٣٢.
(٣) المصدر السابق ص ٣٤.
(٤) المصدر السابق. ص ٣٢.
(٥) المصدر السابق. ص ٣٢.

ج - وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز - الذي تُخْرَج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها..

د - وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ..

هـ - وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها..

و - ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول لا المقابلة بينهما، والانحياز لأحدهما، تجاوزاً للآخر أو نفيا له..

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد قضية التأويل.. رأيناه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الراسخين في العلم، لا يُصرح به للعامة، ولا يُثْبتُ في الكتب الجمهورية - حتى ولو كان تأويلا صحيحاً، مستجمعاً لشروط التأويل وضوابطه «فهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور، ومتى صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها.. أفضى ذلك بالْمصرَّح له والمُصَرِّح إلى الكفر.. فليس يجب أن تُثْبَتَ التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية، فضلا عن الفاسدة.. وأما المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر»[1]

إذن فإقامة الثقافة العامة، والفكر الجمهوري، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل - كما حدث في التنوير الأوربي، والنهضة الغربية - هو - في رأي ابن رشد - كفر من المتأولين أصابوا به من أشاعوا فيهم هذا التأويل!

---

(١) (فصل المقال) ص٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢. وانظر كذلك ص٥١ و[مناهج الأدلة] ص٢٤٤، ٢٤٥.

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادىء الشريعة، وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراك كنهه، أوجب ابن رشد أخذه على ظاهره، دون تأويل، لأن هذه المواطن، عنده، مما تُعْلَمَ بنفسها، بالطرق الثلاث للتصديق: الخطابية . .والجدلية. . والبرهانية. . ولذلك «لم نحتج أن نضرب له أمثالا، **وكان على ظاهره، لا يتطرق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر**، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، **وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط**. . . إن هاهنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة[1] . .»

ففي هذا النص يقطع ابن رشد بكفر تأويل الذين قالوا «بالدين الطبيعي». الذي يهدف إلى «أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم» لأن غاية الإنسان، عندهم، «وجوده المحسوس فقط». . وهذا هو عين تأويل فلاسفة التنوير الغربيين. !

ولقد حدثنا ابن رشد عن أن تشدده هذا في ضرورة **«الاقتصاد في التأويل»** . . وفي جعله «موقفا ذهنيا خاصا لا يصرح به المتأول» إنما كان مذهب الصدر الأول للإسلام والمسلمين، وأن التخلي عنه قد أصبح بدعة أدت إلى اضطراب أمر الأمة، وإشاعة الفرقة والتكفير في صفوفها. . . فقال:

---

(١) (فصل المقال) ص٤٧، ٤٨.

«إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل (التي ثبتت في الكتاب العزيز) ، دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يَرَ أن يصرح به.

وأما من أتى بعدهم، فإنهم لما استعملوا التأويل قَلَّ تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا، **فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، أعني ظهورا مشتركا للجميع**»[(١)]. . . ذلك أنه «لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم. اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يُكَفِّر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّ عليه»[(٢)].

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل - وهو مذهب أكثر محافظة من مذهب الغزالي فيه - على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقابلون بين الرجلين دون فقه لمجمل إبداعهما في هذا الموضوع[(٣)]!.

ولقد أدرك حقيقة هذا المذهب الرشدي - في التأويل - الدكتور زكي نجيب محمود، فقال: «إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل

---

(١) (فصل المقال) ص٦٥.

(٢) [مناهج الأدلة] ص٢٤٩.

(٣) نرجو أن نوفق لدراسة مقارنة بينهما في هذا المبحث من مباحث فلسفتهما، تبديدا لوهم «عقلانية» ابن رشد.. و«لاعقلانية» الغزالي!..

بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نؤول ظاهر الشريعة فيه. وحتى في هذه المجالات الضرورية سنجد في ظاهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويلنا»[١].

لكن الذين أرادوا «التستر» بابن رشد لإيهام الأمة المسلمة أن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربي، قد قفزوا على حقائق وضوابط هذا المذهب الرشدي.. فادعى فرح أنطون: أن «التأويل الذي لجأ إليه ابن رشد.. **باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم**»[٢].. وانتقد الدكتور مراد وهبة رأى زكي نجيب محمود، قائلاً «إنه يطمس ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، فيقضي على مقولة التأويل»[٣].. وادعى ما ترفضه نصوص ابن رشد - التي سبق وأوردنا طرفا منها -.. ادعى أن ابن رشد - على عكس الغزالي - قد «**أوجب التأويل في كل الأمور**»[٤].. **فوقف - مراد وهبة- مع فرح انطون بعيدا عن فقه آراء ابن رشد والغزالي في التأويل، لأنهما - وهبة.. وأنطون - قد انطلقا من تراث «الرشديين اللاتين» لا من إبداعات الغزالي وابن رشد!!..**

ويشهد على تلك الحقيقة.. حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» بحسبانهم ابن رشد - تلك الأخطاء التي وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة - والتي يستغرب وقوعها من طالب فلسفة - من مثل قوله:

---

(١) أعمال مهرجان ابن رشد - الجزائر ١٩٧٨م. انظر [مدخل إلى التنوير] ص١٢.
(٢) [فلسفة ابن رشد] ص٦٣، طبعة القاهرة ١٩٩٣م.
(٣) [مدخل إلى التنوير] ص١٢.
(٤) المرجع السابق ص١٥١.

«إن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته»[١]..

فابن رشد لم يحاكم.. ومحنته كانت لأسباب سياسية، غلفت بأغلفة فكرية.. ثم، كيف يكون الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وإحراق مؤلفاته.. وهو - الغزالي - كان مضطهدا في المغرب والأندلس - حيث عاش وامتحن ابن رشد. وكتبه قد أحرقت هناك، وظل فكره ممنوعا لسنوات أطول بكثير جدا من سنوات محنة أبي الوليد؟!

وإذا كان ابن رشد قد أفرد كتابه المنهجي [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل.. بين الفلسفة والشرع، اعتمادا على التأويل، الذي سار فيه على القواعد التي أرساها الغزالي.. فمن أين أتى الدكتور مراد وهبة بمقولة إن (فصل المقال) كتاب «كرَّسه ابن رشد للرد على الغزالي» مثل (تهافت التهافت)[٢] مما يوحي. بغربة الرجل عن هذا التراث الذي يشير إلى عناوين كتبه؟!..

إن الرجل - عندما كتب قصة الفلسفة - قد اختزل إبداع أمتنا، في سياق التراث الفلسفي الإنساني، بأقل من سطرين؟!..

وهو فيما كتبه أخيرا عن ابن رشد كانت عينه على مقولة يريد أن يروّج لها، وهي «أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيراً في بزوغ حركتين فلسفيتين في أوروبا، هما الهرمنيوطيقا (علم التأويل)

(١) المرجع السابق ص١٤٥.
(٢) [مدخل إلى التنوير] ص١٤٥.

والتنوير»[١].. وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد «التأويل التنويري الوضعي» الذي ينصب على وجود الله، وعالم الغيب، والنبوات، ومبادىء الشريعة.. والذي يهدف إلى إحلال «الدين الطبيعي» محل «الدين الالهي».. والذي يلغي «المنقول» لحساب «المعقول» وصولاً إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح!..

وهي مقاصد تقطع الطريق عليها إبداعات ابن رشد، التي أشرنا إلى طرف منها في هذه الصفحات!...

٧ - حقيقة واحدة؟.. أم حقيقتان؟؟:

صحيح أن أسقف باريس «أتين نامبيه» قد حرّم في مارس سنة ١٢٧٣م فيما حرّم من القضايا الفكرية «للرشديين اللاتين»: «قولهم بحقيقتين مختلفتين، وفي ذات الوقت صادقتين، إحداهما دينية إيمانية والأخرى فلسفية عقلية».. وصحيح، كذلك، أن القول بالحقيقتين.. وليس بوحدة الحق والحقيقة - هو التعبير عن منهاج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم.. فهى ترى أن المعارف الدينية قلبية وجدانية، لها دورها النفعي بالنسبة للعامة من الناس، الذين لا تضبطهم الفلسفات العقلية، بينما المعارف العلمية عقلية برهانية، تخضع للفحص والاختبار اللذين لا تحتملهما المعارف الدينية القلبية الوجدانية، وأن من النافع وجود الحقيقتين، متجاورتين، تجاور الغرفتين المستقلتين، لكلّ منهما نظامها ومعاييرها وجمهورها.. فالحقيقة الدينية اللاعقلية

---

(١) المرجع السابق ص١٣٨.

واللاعلمية صادقة بالنسبة لجمهورها، والحقيقة العقلية الفلسفية صادقة بالنسبة للخاصة المدركة لها..

تلك هي الفلسفة الوضعية الغربية، في الحقيقتين، التي بشر بها «الرشديون اللاتين»، في مواجهة احتكار اللاهوت الكنسي لحقائق عالم الشهادة وعالم الغيب جميعاً، وهي التي ورد النص عليها في مراسيم التحريم الكنسيّة لفكر «الرشديين اللاتين»..

لكن الزعم بأن ابن رشد هو من القائلين بثنائية الحقيقة، لا بوحدة الحق(١).. هو الادعاء الذي تنقضه وتفنده إبداعات فكر هذا الفيلسوف العظيم.. **فالتأويل عند ابن رشد - كما سبق وأوردنا نصوصه فيه - هو سبيل إلى وحدة الحقيقة، وليس إلى تعددها، لأنّه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس في التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس سبيلا لإثبات ثنائية الحق والحقيقة**.. وله في ذلك عشرات النصوص التي لا لبس فيها ولا غموض.

● فهو يؤكد على وحدة الحقيقة في الذات الإلهية.. وفي الشريعة الإلهية .. وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، تبعاً لتعدد جبلات وطبائع الناس - جمهورا.. وحكماء.. ومتوسطين بينهما - فيقول «إنا نعتقد، معشر المسلمين، **أنّ شريعتنا هذه الإلهية حق**، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي **المعرفة بالله عز وجل، وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه**

---

(١) [مدخل إلى التنوير] ص١٣٥، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١.

أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث.. ولذلك خُصَّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، **أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن)**[1] ..[2]

فالحق واحد.. والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد..

● ولأن الحق واحد في ذاته، والمعاني واحدة في نفسها، ضربت للجمهور مثالات ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة، دون تعدد للحق أو المعنى.. فالمثالات سبل لإدراك الحقيقة الواحدة، التي يدركها البرهانيون دون مثالات .. «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه ضرب للجمهور **في هذه المعاني المثالات** التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، قد نبه العلماء على **تلك المعاني أنفسها** التي ضرب مثالاتها»[3]..

فالمعاني واحدة، والحق واحد، والمثالات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثالات.

● والتمايز بين الناس - حكماء ... وجمهوراً.. ومتوسطين

---

(١) النحل: ١٢٥.

(٢) [فصل المقال] ص ٣٠، ٣١.

(٣) [مناهج الأدلة] ص١٩١.

بينهما - ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر .. وإنما هو في «القدر والنصيب» الذي يستطيع إدراكه كل فريق من ذات الحقيقة الواحدة... «**فالطريقة الشرعية**.. التي دعا الشرع منها **جميع الناس، على اختلاف فطرهم**، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه... والتي نبه الكتاب العزيز عليها، واعتمدتها الصحابة.. تنحصر في جنسين: دليل العناية، ودليل الاختراع.. **ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدْرَكٌ بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدْرَك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط، بل ومن قِبَل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعاً موجوداً. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. أما مثال الدهرية في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحسّ مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته**»[١].

---

(١) (مناهج الأدلة) ص١٥٠، ١٥٣، ١٥٤.

فالحقيقة في طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع، جمهوراً وعلماء، والتفاوت هو في تفاصيل معارف كل فريق من الحقيقة الواحدة. . - دليلي العناية والاختراع - كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان والحيوان واحدة، والتفاضل بين مستويات العارفين بها هو في كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة. . ففي الكثرة، والتعمق يكون التفاوت والتمايز لدى الفرقاء **«في معرفة الشيء الواحد نفسه»** - بعبارة أبي الوليد - القاطعة **بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها، والنسب المدركة منها، وعمق الإدراك لها. .**

● وابن رشد عندما مايز في تآليفه بين الكتب التي توجه بها إلى الجمهور - مثل [مناهج الأدلة] - والتي وجهها إلى الحكماء - مثل [فصل المقال] - لم يصنع ذلك لتعدد الحقيقة واختلافها باختلاف المخاطبين بهذه الكتب - كما فهم الكثيرون من عباراته - وإنما أراد - في [مناهج الأدلة] - مخاطبة الجمهور المعتقد - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهذا الجمهور أصول الشريعة، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة. . كما أراد - في [فصل المقال] - مخاطبة المنتسبين إلى الحكمة، المعتقدين - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهم أصول الحكمة، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة. . فاختصاص كل كتاب بالتوجه إلى فريق من الفرقاء، والبدء معه بعرض الأصول التي ينحاز إليها، نابع من تحيز كل فريق - أحدهما لأصول الشريعة - والثاني لأصول الحكمة - مع توهم التعارض بينهما - وذلك وصولاً، بالفريقين، كل من نقطة انحيازه إلى **إثبات الحقيقة الواحدة، وهي تآخي الحكمة والشريعة دائما وأبدا.**

وفي نص حاسم لهذه المسألة التي لعبت دورا كبيرا في شيوع قول ابن رشد بتعدد الحقيقة باختلاف الجمهور، وتميز الكتب التي يخاطب بها كل فريق، يقول ابن رشد «فالصواب أن تعلم الفرقة من

الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها، من الذين ينتسبون للحكمة، أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يُعَرَّف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها.. **ولهذا المعنى اضطررنا، نحن، في هذا الكتاب - [مناهج الأدلة] - أن نُعَرِّفَ أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تُؤُمِّلَت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعَرَّفُ أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا، نحن أيضا، إلى وضع قول، أعني «فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة»**[1].

فمعنى أن [كتاب مناهج الأدلة] موجه إلى الجمهور، هو أنه رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة، يعرض أصول الشريعة، ليثبت أنها لا تخالف الحكمة.. ومعنى أن كتاب [فصل المقال] موجه إلى المتنسبين إلى الحكمة، أنه رد على شبهاتهم التي حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة، وذلك بعرض أصول الحكمة، وإثبات أنها غير مخالفة للشريعة..

والحقيقة واحدة.. والحق لا يتعدد، في كل الحالات، وعلى اختلاف أصناف (فِطَر) المخاطبين.

* * *

---

(١) (مناهج الأدلة) ص١٨٤، ١٨٥.

● فالقصد من «التأويل»، عند ابن رشد، هو «**الجمع بين المعقول والمنقول**»[١] . . **لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة** . .

● «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو **اختلاف فطر الناس** وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على **التأويل الجامع بينها**»[٢] . . **فالظاهر والباطن لاختلاف الفِطَر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس لتعدد الحقيقة، والتأويل جامع بين الفِطَر وليس مُعَدِّداً للحقيقة**.

● «وإن مبادىء الشريعة . . مثل الإقرار بالله، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، تفضي جميع أصناف طرق الدلائل - الخطابية، والجدلية، والبرهانية - إلى معرفتها، فتكون ممكنة للجميع»[٣] .

● «ولا يجوز التأويل في مبادىء الشريعة - [لأن التأويل هو عمل العقل في الانتقال بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز وفق قوانينه] - وهذه «المبادىء أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية . . وواجب كل إنسان أن يسلم بها ويقلد فيها» فحقائقها لا تتعدد، لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل . . ولعجز العقول عن أن تدرك «كيفية وجودها لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا تستطيع أن تدرك فيه غير ما يدركه الجميع «بأصناف طرق الدلائل»[٤] .

تلك هي حقيقة «**الرشدية الإسلامية**»، التي عبّرت عنها إبداعات

---

(١) (فصل المقال) ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٥د، ٤٦.

(٤) (تهافت التهافت) ص ١٢٤، ١٢٥.

فكر ابن رشد، إذا نحن قارناها **«بالرشدية اللاتينية»**، التي ألصقت مقولاتها، زورا وبهتانا، بفيلسوفنا الإسلامي، إبان الصراع الذي خاضته الكنيسة الأوروبية ضد «الرشديين اللاتين». .

* * *

وإذا كان التزوير، الذي استظل باسم ابن رشد - في القرن الثالث عشر الميلادي - لينسب إليه نقيض فلسفته، إنما يعد **«اغتيالا لإسلامية فيلسوفنا»**. فإن هذا التزوير يعود اليوم على يد دعاة التنوير - الوضعي والمادي الغربي - محاولا **«اغتيال إسلامية فلسفة ابن رشد»** مرة أخرى، وذلك عندما يزعمون أن (الرشدية اللاتينية) هي حقيقة فلسفة ابن رشد، وأنه هو المؤسس للتنوير الوضعي العلماني اللاديني، الذي تبلور في الغرب بالقرنين السابع عشر والثامن عشر. . فهم يتوسلون «بالتزوير» لنبتلع طعم «التنوير الغربي»، الذي يريدون إحلاله محل الخيار الإسلامي في التقدم والنهوض! . .

وإذا كانت هذه الصفحات قد أبرزت تناقض **«الرشدية الإسلامية»** مع مقولات **«الرشدية اللاتينية»**، فلعل في الإشارة إلى معالم مقولات التنوير الغربي الوضعي والمادي - التي استخلصناها من كتابات فلاسفته - كما عرضها دعاته - ما يشهد على زيف دعواهم تأسيس ابن رشد لهذا التنوير. . .

إن من أبرز مقالات التنوير الغربي:

١ - «أن الإنسان حيوان طبيعي - اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوده، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله - فليس خليفة لله، خلقه، وكرَّمه بأن نفخ فيه من روحه، وفضله على سائر المخلوقات. . وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما».

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة، والطبيعية المحسوسة، لا العالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة». .

٣ - «والوقوف، في الدين، عند «الدين الطبيعي»، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا «الدين السماوي» المتجاوز للطبيعة. . واعتبار الشعور الديني مزيجا من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة». .

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده».

٥ - «وإحلال العلم محل الميتافزيقا. . وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة «النقلية» و«الوجدانية».

٦ - «واعتبار الفكر وظيفة الدماغ. . فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء. وليس هناك نَفْسٌ في الإنسان».

٧ - «وإثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق».

٨ - «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية. . . وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية. . مع جعل الأولوية للإحساسات الفزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا، وهي مستندة إلى الحالة الفزيقية». .

٩ - وإحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة -، فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسئول عن سعادته». .

١٠ - «ورد القوانين إلى أصول فزيقية وتاريخية. . وتحرير التاريخ من

السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»[١].

***

تلك هي «الوصايا العشر» للتنوير الغربي، الوضعي العلماني.. كما صاغها فلاسفته، وعرضها دعاته، الذين يجددون اليوم محاولات أسلافهم «اغتيال إسلامية الفلسفة الرشدية»، ليتسللوا بهذا «التنوير - اللاديني» إلى عقول الأمة المسلمة، تحت ستار اسم الفيلسوف المسلم، والمتكلم، والفقيه، والقاضي، والطبيب أبي الوليد ابن رشد[٢]..

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل نزيه، بين فكر أبي الوليد - الذي وفق بين الحكمة - وهي الإصابة في غير النبوة - وبين الشريعة - التي هي الإصابة في النبوة - انطلاقاً من أن الله سبحانه وتعالى، هو مصدر الكتاب والحكمة جميعا؟... والذي فلسف علم الكلام الإسلامي، وبرهن بالنظر العقلي على صدق الإيمان الإسلامي؟ كما فلسف - كفقيه مالكي - اختلاف اجتهادات الفقهاء المسلمين؟.. وقاضي القضاة، الذي عاش حياته يقضي بين الناس بشريعة الإسلام؟!.

هل من علاقة حقيقية، أو حتى مُتَخيَّلة، يمكن أن تقوم بين فكر أبي الوليد وبين الخيار الحضاري الغربي، المؤسس على التنوير الوضعي العلماني؟!..

أم أن الموقع الفكري لفيلسوف قرطبة، هو كما رآه بحق الإمام محمد عبده: **«فيلسوف إلهي، ومذهبه مذهب إلهي، قاعدته العلم»**؟؟..

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ - ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٤، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١.

نأمل أن تكون هذه الصفحات قد حملت الإجابة الشافية والموضوعية عن هذا السؤال..

وأن تكون المكانة الفكرية - البارزة .. والراسخة - لابن رشد في النسق الفكري الإسلامي قد نفضت عنها غبار المتغربين وشبهات أصحاب الشبهات!...

والله من وراء القصد .. منه نستمد العون والتوفيق؟

الجزء الأول

ابن رشد الطبيب



الجلسة الأولى

ابن رشد الطبيب

الرئيس: الدكتور عبدالرزاق العدواني

نائب الرئيس: الدكتور يعقوب الشراح

المقرر: الدكتور أحمد الشطي

رئيس الجلسة: الدكتور عبدالرزاق العدواني:

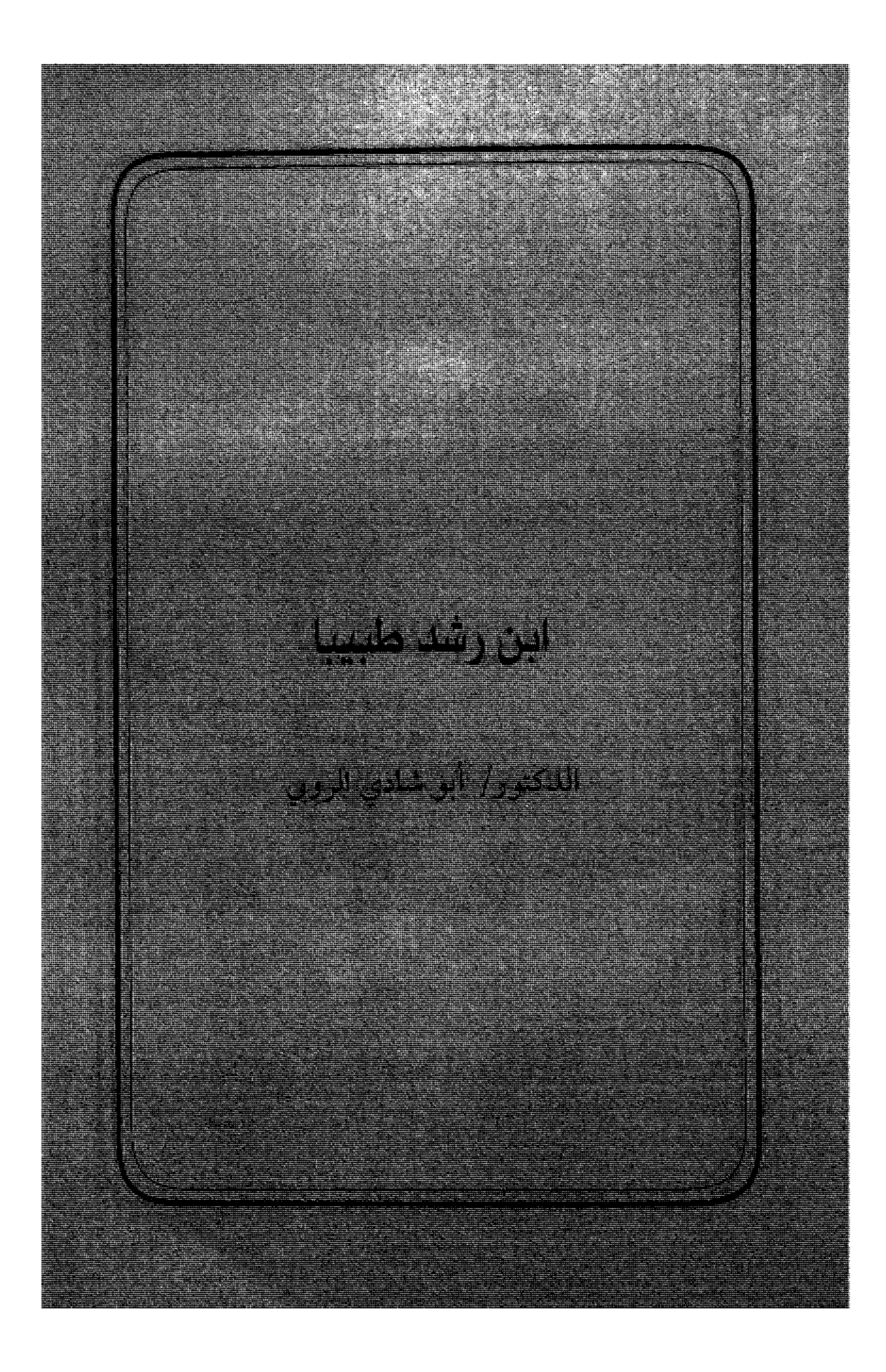
بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أيها السادة، محدثنا اليوم هو أ.د.أبو شادي الروبي، وهو أستاذ الطب الباطني بطب القاهرة القصر العيني، وقد اشتغل بالأمراض الباطنية باحثا وعالما وممارسا زهاء نصف قرن، أدخل به كثيرا من الوسائل والمفاهيم الحديثة ونشر أكثر من ١٠٠ بحث علمي عالمي، وتخرج على يديه كثير من الأساتذة والاختصاصيين، شغل منصب رئيس قسم الأمراض الباطنية الخاصة بالقصر العيني، وهو عضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي والتكنولوجيا والمجالس القومية المتخصصة والمجلس الأعلى للثقافة، ومستشار لوزارة الصحة، وهو حاصل على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الطبية وعلى وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى، هذا هو الأستاذ الدكتور أبو شادي الروبي.. فليتفضل.

الدكتور أبو شادي الروبي:

السيد الرئيس، السادة الزملاء، حديثي اليوم سيكون مختصرا وأنا مقيد، على أن نسخة من هذه المحاضرة قد وزعت عليكم فسأضطر للاختصار.. ثم ألقى سيادته المحاضرة.




ابن رشد طبيبا
الدكتور / أبو شادي الروبي



ابن رشد طبيباً

دكتور: أبو شادي الروبي

أستاذ الأمراض الباطنية - مصر

لم يحظ ابن رشد الطبيب بمثل ما حظي به الفيلسوف أو الفقيه من شهرة ودراسة.

ولاشك أن أثر ابن رشد في الفلسفة والفقه أعمق وأبقى بكثير من أثره في الطب، ولكني أرى سببا آخر لهذا التفاوت، هو أن مؤلفات ابن رشد الطبية لم تلق من عناية المحققين والناشرين ما لقيته مؤلفاته الفلسفية مثل «تهافت التهافت» أو «فصل المقال» أو «مناهج الأدلة». لذلك سعدنا كثيرا، نحن الأطباء، عندما نشرت في السنوات الأخيرة «رسائل ابن رشد الطبية» بتحقيق الدكتور جورج قنواتي والأستاذ سعيد زايد، وترجمت أيضا إلى الإنجليزية مع تعليقات ضافية للدكتور قنواتي والدكتور بول غليونجي. ثم سعدنا مرة أخرى عندما قام أستاذان فاضلان من الجزائر، هما الدكتور سعيد شيبان أستاذ طب العيون، والدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة، بتحقيق كتاب ابن رشد «الكليات في الطب» والتعليق عليه. وقد أتاحا لي مشكورين فرصة الاطلاع عليه، وهو في طريقه إلى المطبعة. وهناك مصنّف طبي ثالث لابن رشد لم يجد بعدُ طريقه إلى النشر، وهو «شرح أرجوزة ابن سينا في الطب» ومنه مخطوطان في دار الكتب المصرية.

لدينا الآن إذاً ثروة لا بأس بها من تصانيف ابن رشد في الطب،

سأحاول اليوم أن أعرضها عليكم متكاملة، وأن أعلق عليها مستشهدا ببعض نصوصها.

كتاب «الكليات» هو أهم أعمال ابن رشد الطبية، ألَّفه في الفترة من 1169 - 1153م، وهو كتاب كبير يشغل أكثر من ثلاثمائة صفحة من القطع الكبير، وقد ترجم إلى العبرية ومنها إلى اللاتينية باسم Colliget عام 1255م في بادوا، ثم طبع لأول مرة في البندقية عام 1482، وتوالت طبعاته بعد ذلك. وقد اقتصر ابن رشد في كتابه هذا على المبادىء العامة في الطب، تاركا التفاصيل والجزئيات لزميله وصديقه أبي مروان بن زهر في كتابه «التيسير في المداواة والتدبير»، وفي ذلك يقول ابن رشد: «. . . وهذا الكتاب (أي التيسير) سألته أنا إياه وانتسخته، فكان ذلك سبيلا إلى خروجه . . حتى نجمع في أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمورَ الجزئية، فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن». وكانت الطبعات اللاتينية كثيرا ما تجمع بين «كليات» ابن رشد و«تيسير» ابن زهر في طبعة واحدة، ربما كبديل لـ «قانون» ابن سينا الذي لم يلق رواجا في الأندلس.

وكتاب الكليات يعتمد أساسا على طب جالينوس بكل ما فيه من اسطقسات وأخلاط وأمزجة، ولكن فيه إشارات كثيرة إلى أبقراط وغيره من السابقين (الرازي وابن سينا والكندي مثلا) والمعاصرين (بني زهر، ابن طفيل، ابن وافد) ولا يعني هذا أن ابن رشد كان يسلم تسليما أعمى بكل ما يقوله جالينوس، وإن كان يعتبره المرجع الأول في الصناعة، بل هو يعترض عليه في أكثر من موضع، وقد جمعت «شكوكه» هذه مع مثيلاتها في «الرسائل»: الملخصة لكتب جالينوس في قائمة واحدة سأعرضها عليكم في نهاية حديثي منعا للتشتت والاستطراد.

يبدأ ابن رشد كتابه ببيان الغرض من مهنة الطب: «إن صناعة

الطب هي صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة، يُلتمس بها حفظ صحة الإنسان، وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن، في واحدٍ واحدٍ من الأبدان. فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تُبْرِئ ولا بد، بل أن تفعل ما يجب، بالمقدار الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب، ثم ينتظر حصول غايتها، كالحال في صناعة الملاحة، وقود الجيوش».

ويتطلب هذا، كما هو الحال في أي صناعة أخرى، معرفة أمور ثلاثة هي: الموضوعات، والغايات، والآلات. أما الموضوعات فهي أعضاء البدن وأخلاطه وأمزجته، بسيطة كانت أو مركبة. وأما الغايات فهي حفظ الصحة، وإزالة المرض. وأما الآلات فهي الأغذية والأدوية. وهكذا يقسم ابن رشد كتابه سبعة أقسام كبرى هي: تشريح الأعضاء، الصحة، المرض، العلامات، الأدوية والأغذية، حفظ الصحة، شفاء الأمراض.

ولن أخوض هنا في تفاصيل هذه الأقسام السبعة وتفاصيل تفاصيلها، فهي - كما قلت من قبل - حصيلة طب العصور الوسطى الذي كان يرتكز أساسا على نظرية الأخلاط الأربعة وتطبيقاتها كما صاغها جالينوس، وإن كان تناول ابن رشد لها، وهو الفيلسوف المتمكن والفقيه المتمرس، يضفي عليها وضوحا في العرض وتماسكا منطقيا في الشرح، كما أنه لا يخلو من الانتقادات والإضافات، ولكني سأكتفي بعرض سريع أبرز فيه بعض ما يلفت نظر القارىء العصري لهذا الكتاب.

النظري والعملي في الطب:

يرى ابن رشد أن صناعة الطب «تتسلم كثيرا من مبادئها عن صنائع أخرى، بعضها نظرية: وهي العلم الطبيعي، والقياس، وبعضها عملية: ومنها صناعة الطب التجريبية، وصناعة التشريح». وهذا التأكيد

على أهمية العلم الطبيعي لصناعة الطب يتكرر كثيرا في كتابات ابن رشد، وهو أمر يرحب به كل طبيب عصري يعرف مدى ما تَدين به العلوم الطبية لما نسميه الآن بالعلوم الأساسية Basic Sciences. انظر إلى قوله «ينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب، إذْ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع، لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هما أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه، وإزالة هذا». والعلم الطبيعي عند ابن رشد هو ما قاله أرسطو، ولا ننسى هنا أنه فيلسوفه المفضل، الذي ملأ الدنيا بشرح أعماله والتعقيب عليها، وعنه أخذ حبه المبكر للعلوم الطبيعية والفيزيقا والفلك، حتى راح يرصد النجوم وهو بمراكش، وحتى قال بعض مؤرخيه: إن سبب نكبته عند أمير المؤمنين المنصور أنه لما شرح كتاب «الحيوان» لأرسطو زاد عليه عند ذكر الزرافة أنه رآها «عند ملك البربر» يعني يعقوب المنصور، ولم يرُق هذا الوصف للأمير فنقم على ابن رشد وأبعده، ولم يقبل منه عذره بأنه أملاها «ملك البرين» فصحفها الناسخون حين نقلوها إلى «ملك البربر».

أقول: إن العلم الطبيعي عند ابن رشد هو ما قاله أرسطو، ويلخص ابن رشد كما يلي: إنه قد تبين هنالك أن كل جسم مركب من مادة وصورة، وأن المادة إنما وجدت من أجل الصورة، ومجموع الصورة والمادة الذي هو بهما الموجود الطبيعي ما هو، إنما هو من أجل فعله الذي يخصه. ولذلك ما يقول أرسطو: إن الطبيعة لا تفعل باطلا. يقال ذلك في الأمور الصناعية أن خشب السفينة إنما وجد من أجل صورة السفينة وشكلها، ووجد مجموع هذين من أجل فعل السفينة، وهو سيرها في الماء. وإذا كان ذلك كذلك، فهذه الأعضاء الإنسانية فيها ضرورةً شيء يجري مجرى الهيولى، وشيء مجرى الصورة، وشيء ثالث وهو الفعل والانفعال، ويكون هذا هو الغاية

لمجموع تلك. وأسباب وجود الأعضاء على حالتها الطبيعية، أو خروجها عنها، هي إذن ثلاثة أنواع. أسباب مادية، وأسباب صورية، وأسباب غائية، فالدم مثلا نوعان: دم نيء في الكبد والعروق غير الضوارب (الأوردة) يحمل القوة الغاذية، ودم نضج في القلب والعروق الضوارب (الشرايين) يحمل أيضا الروح الغريزي.

والأول للثاني هو كالمادة للصورة، أي أنه المتمم له بالنضج، والمصيّر له غذاء قريبا بالفعل. وهذان النوعان من الدم يجريان إلى كل عضو ويغتذي منهما كل عضو.

وأما القياس فدوره في الطب محدود، وهو «أن يعطي أسباب ما أوجدته الصناعة الطبية التجريبية» ويكرر ابن رشد نفس المعنى في «الرسائل» . . . لابد من التجربة في هذه الصناعة، فان أكثر المقاييس التي فيها هي براهين أسباب لا براهين وجود، وإن أعطت الوجود فظناً وتخميناً. . ويذكرني هذا القول من ابن رشد بما اصطلح عليه فلاسفة المنهج العلمي المحدثون من تمييز بين «سياق الكشف Context of discovery» و«سياق التبرير أو التسويغ Context of justification» فالاكتشاف قد يحدث «صُدفةً»، أو عن حدس وإلهام، أو عن إعمال فكر - لكن لابد له مهما كان مصدره أن يجد له في النهاية مكانا متسقا داخل بناء النظرية العلمية الحاكمة، وإلا أصبح تحديا سافرا لها يدعونا إلى إعادة النظر والبحث عن نظرية بديلة.

وأما التشريح فيجمل ابن رشد القول فيه إجمالا، ويقول ان الوصف التفصيلي فيه مما يطول، «وليس له كبير جدوى في هذه الصناعة التي تفعل بالغذاء والدواء (يقصد الطب الباطني)، وأما التي تفعل بالحديد (أي الجراحة) فله كبير منفعة».

ثم يعود مرة أخرى إلى تأكيد أن الكليات في الصناعة الطبية لا

تغني عن الجزئيات: «. . . يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة، وحينئذ يمكن أن يوجدها في المواد، فإن الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراضٌ ليس يمكن أن تكتب. فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات في المواد»، وفي هذا الصدد، أي في بيان أهمية الممارسة والتجربة العملية للطبيب، يعترف ابن رشد بقصوره اعترافا شجاعا إذ يقول: «. . . وهذا الجزء من الطب هو الذي أرى أنه يعوقني عن الكمال في هذه الصناعة، وذلك أني لم أزاولها كبير مزاولة اللهم إلا في نفسي، أو أقرباء لنا أو أصدقاء، ولم أكن أيضا أتولى علاجهم، بل كنت أتصفح ما يعرض لهم من التغايير عند معالجة الأطباء لهم في وقتنا، الذين هم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة*، ما خلا هؤلاء القوم بني زهر، وبخاصة أبا العلاء وابنه أبا مروان هذا المعاصر لنا، فإن هؤلاء القوم كما قلنا هم على الطريقة الطبية».

الأمراض والأعراض:

بعذ ذلك ينتقل ابن رشد إلى الكلام على الأمراض وعلاماتها، وهو كلام جيد في أكثره إذا قيس بالمعرفة الطبية السائدة في زمنه، فالأمراض نوعان: أمراض الأعضاء المتشابهة الأجزاء، وأمراض الأعضاء الآلية.

الأولى سببها سوء المزاج، ماديا كان أو غير مادي، وهي تقابل ما نسميه الآن بالباثولوجيا العامة أو ال. System Diseases، ومن أمثلتها

(*) الشكوى من جهل الأطباء قديمة، قديمة!

الحميات والأورام، أما الثانية فتشمل أمراض عضوٍ عضوٍ من أعضاء الجسم، أو ما نسميه الآن بالباثولوجيا الخاصة أو ال. Organ Diseases.

وفي الاستدلال على الأمراض الباطنة يقول إن «الأمراض منها ما هي في ظاهر الجسم، وهذه بيّنة الوجود بنفسها. . أما الأمراض التي في باطن الجسم فإنها تحتاج إلى ثلاثة أحوال من الاستدلال: أحدها الاستدلال على العضو الآلم، والثاني الاستدلال على المرض نفسه، والثالث الاستدلال على سببه». وهذه طريقة منهجية سليمة ما زلنا نعمل بها في تشخيص الأمراض، كمرض القلب مثلا، ونسمي الاستدلال الأول بالتشخيص التشريحي anatomical diagnosis، والثاني التشخيص الباثولوجي pathological d.، أما الثالث فهو التشخيص الايتيولوجي etiological d..

وعن الاستعداد للمرض (intrinsic predisposition,diathesis) يقول «رب استعداد في الطباع ليس عليه علامة ولا دليل، إذ كانت الاستعدادات غير متناهية . . . ومن نسب الأمراض إلى الأشياء التي من خارج (extrinsic causes)، فقد نسبها إلى نصف أسبابها، إذ كانت هذه الأشياء منزلتهامنها فقط منزلة الأسباب الفاعلة، لكن لموضع شهرة هذا السبب تكاد الأطباء أن تنسب جميع ما يطرأ من الأمراض والآفات العارضة إليه، وإن طرأ أمر لم يتقدمه تدبير رديء تحيروا وقالوا: «إن ذلك بأمر إلـهيّ، وذلك جهل منهم ضرورة».

ثم هناك فقرة حكيمة بعنوان «السِّبار الذي يكون بالعلاج» ونسميه نحن الاختبار العلاجي therapeutic test ونستعمله أحيانا في تشخيص الأمراض المبهمة:

«إذا تركبت الأمراض صعب الوقوف عليها، فجلّ العلامات إنما هي حدسية تخمينية من جنس الأقاويل الظنية، ولذلك ما ينبغي

(للطبيب) أن يتحرى الاجتهاد فيها، فإذا غلب على ظنه شيء ما من ذلك استعمل أولا في ذلك لطيف العلاج، وذلك بحسب ما ظن في المرض، فإن أنجح تمادى، وعلم أن الذي ظن صادق، وإلا أعرض عن ذلك. مثال ذلك أنه متى ظن أن السبب في الإسهال هذه السُّدد (في الجداول الواصلة من المعى إلى الكبد)، استعمل في أدويته يسير تفتح. فإن رأى النُّجْح يتبع ذلك وَثِق بظنه، وإلاّ تدارك بعد ذلك خلل ما صنع. ولذلك تعُد الأطباء السبارَ الذي يكون بالعلاج أحدَ الأجناس التي يوقف منها على الأمراض وأسبابها».

يصف ابن رشد الكثير من الأمراض وعلاماتها ومضاعفاتها وصفا دقيقا يدل على معرفة واسعة بالطب، وفي كتابه فصل صغير بعنوان «أعراض صغار تنذر بأمراض كبار» وهو مليء بالخبرة المركزة، رأيت أن أقرأه عليكم كاملا:

أعراض صغار تنذر بأمراض كبار:

- الصداع الدائم، والشقيقة، يخشى منها نزول الماء في العين.
- اختلاج الوجه إذا كثر ودام ينذر بلقوة.
- اختلاج جميع الجسد ينذر بتشنج رَطْب.
- الخَدَر ينذر بالفالج.
- حمرة الوجه والعين، وظهور العروق فيها، والدموع السائلة منها، والنفور عن الضوء مع شدة الصداع، ينذر بالورم الحار في الدماغ.
- الكابوس والدوار إذا أزْمنا وقويا أنذرا بالصرع.
- الغم الدائم الذي لا يعرف له سبب ينذر بالمالخونيا.
- البق الذي يظهر للإنسان أمام عينيه كأنه يطير، أو الشعر الذي يظهر

أمام العين، هي علامة منذرة بنزول الماء، إن لم يكن هذا العارض من قِبَلِ المعدة.

- تواتر النزلات يخاف منه السُّل.
- العرق الكثير يدل على امتلاء.
- الخفقان الدائم الشديد ينذر بالموت فجأة.
- الامتلاء المفرط يخاف منه نفث الدم، والسكتة، والموت فجأة.
- كدر الحواس وضعف الحركات مع الامتلاء يخاف منه السكتة.
- الثقل في الناحية اليمنى عند ضلوع الخلف، والتوتر والتمدد، ينذران بعلة في الكبد.
- البراز الكثير الصبغ ينذر باليرقان.
- تهيج الوجه والورم في الأجفان، والأطراف، ينذر بالاستسقاء.
- نتن البراز يدل على تخم.
- نتن البول ينذر بعفونة وحمى.
- الإعياء والتكسر من غير سبب بادٍ مع سقوط الشهوة ينذر بالحمى.
- ذهاب الشهوة مع الغشي والنفخ ينذر بالقولنج.
- الثقل والتمدد في أسفل البطن والخواصر مع تغير حال البدن عن العادة ينذر بعلة في الكلى.
- البول الذي يحرق إذا دام أورث قروحا في المثانة والقضيب.
- الحُكاك في المقعدة ينذر ببواسير، إلا أن تكون من داخل ديدان صغار.
- كثرة الدماميل يخشى منها خراج عظيم - كثرة السلع يخشى منها دبيلة.
- البهق يخشى منه البرص.
- شدة حمرة الوجه، وضيق النفس، وبحة الصوت، تنذر بجذام.

ومن طريف ما قاله في هذا الباب، وصفه لما أصابه هو من أمراض، وقد جاء ذلك في فقرتين منفصلتين من كتاب «الكليات» أحسب أن ذكرهما يهم مؤرخي سيرته. قال في الأولى «. . . . إن مزاج الدماغ إذا ساء كان سببا لآفات كثيرة تحدث بالأبدان، منها أنه يعتري عن ذلك أورام الحلق، والرئة، واللهاة، وقروح الرئة، وقروح الفم، وانقطاع الصوت، والبهر. وربما مال الفضل إلى معدهم فأفسدها إن كان باردا فإلى البرد حتى يفسد مزاجها، ويفسد مزاج سائر البدن. وأصحاب هذه العلة يتجشئون جشأ حامضا، كماعرض لي ذلك وأنا فتى، فأكْسَب معدتي سوء مزاج لست بعد أقْدِر على دفعه، وذلك أيضا مع سوء المعالجة لي في ذلك الوقت، فإني ما كنت حينئذ حذقت شيئا من أعمال الطب».

وقال في الثانية «. . . وينبغي أن تعلم أن الأورام التي تكون في الأعضاء الرئيسية، والحميات، منها ما يقبل البرء من غير علاج أصلا، بل الطبيعة كافية فيه. وبهذا أمكن أن يخلص كثير من جفاة الأمم من الأمراض الصعبة، مثل البربر والعرب والأكراد وغير ذلك من سكان البراري، لكن إذا استُعملتْ العلاجات الطبية في مثل هذه المواضيع كانت مسهّلة على الطبيعة وسائقةً إلى البرء في زمن يسير، مع أمن في العاقبة، فإن كثيرا ممن تخلصهم الطباع من الأمراض الصعبة يصيرون «يسيرون» من ذلك إلى زمانات في أعضائهم، كما اتفق لي إذ مرضت من حمى قوية كان بحرانها بوَرم في فخذي، فَزَمِنَتْ* بذلك قدمي (أغلب الظن أنها كانت حمى تيفودية أدت إلى التهاب وريد الساق وتورم القدم).

(*) زَمِنَ زَمَناً وزُمنة وزَمَانَةً: مرض مرضا يدوم زمنا طويلاً. من ضعف بكبر سن أو مطاولة علة.

الأغذية والأدوية:

يشغل العلاج جانبا كبيرا من كتاب الكليات، خصص معظمه لأنواع الأغذية والأدوية، ولم تحظ الجراحة إلا بالنزر اليسير، وفي ذلك يقول ابن رشد «... إن أعمال اليد جُلَّها في زماننا هذا قد دثرت»، وإن كان يصف بشيء من التفصيل جراحة دقيقة لعلاج مراق البطن إذا وقعت به ضربة فخرج الثرب: «... ينبغي أن يرد الثرب إن كان لم يفسد. وإن كان قد فسد فليقطع، لأنه ليس بعضو ضروري.. لكن لعظم الشرايين والعروق التي فيه فينبغي أن تُربط عند أصولها، وحينئذ تُبتر. وربما انتفخ الثرب حتى لا يمكنه أن يدخل، وذلك من قبل الهواء البارد، وحنيئذ ينبغي أن يكمد باسفنجة مبلولة بماء في غاية الاعتدال... وبعض الجراحات ليس يكتفي فيها بضم شفتيها ولا بخياطتها دون أن يوضع دواء مدمل ينشف الصديد الذي يكون بين أجزاء الجرح الذي لم يمكن فيه أن تلزقه، كالحال في جراحة البطن».

والأدوية لها أفعال (أو قوى) ثلاث: أُوَلٌ هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وثوانٍ مثل الإنضاج والتليين والتحليل والتفتيح، وثوالث مختصة بأعضاء معينة كالمدرة للبول والمنقية للرئة. والأدوية أيضا توصف إما مفردة وإما مركبة، وللتركيب قوانينه، وسأقتبس لكم بعض ما يقوله ابن رشد في ذلك لأهميته:

القول في قوانين تركيب الأدوية:

«إن الضرورةالداعيةإلى تركيب الأدوية المفردة ثلاثة أشياء:

١ - أحدها أنا لسنانجد في كثير من المواضع في الدواء المفرد مايحتاج إليه من القوى التي بها يلتئم العلاج أو الحفظ.

٢ - الثاني أن تكون موجودة في الدواء المفرد، ولكن يحتاج منها إلى مقدار أقلّ أو أكثر.

٣ - والثالث أن يكون في الدواء المفرد قوى لسنانحتاج إلى استعمالها في ذلك العلاج المقصود ولا في ذلك الحفظ «[«حجب» الآثار غير المرغوبة لدواء ما بدواء آخر يضاف إليه].

«... على أنه غير ممتنع أن يجتمع من تعاضد القوتين عند المزاج فعل أقوى من فعل كل واحد منهما على الانفراد (Synergism) ... فإن أفعال الأدوية في الأبدان إنما هو أمر إضافي [أي نسبي]، وليس ذلك في الحقيقة شيئا تابعا لأجزاء الدواء نفسه».

- «... ولجهل الحُدُث من الأطباء بهذه الأشياء تراهم يقولون إن الدواء الحار في الأولى إذا خلط مع حار في الثالثة صيّره في الثانية. ليت شعري، فاذا خلطنا به [أي بالحار في الثالثة] البارد في الأولى إلى أي درجة يصيّره البارد؟ فإن قالوا إلى المرتبة الثانية، فقد صار الحار في الأولى، والباردُ في الأولى، يصيِّران الحارَّ في الثالثة إلى مرتبة واحدة ... وهذا كله تخبط ... والذي أوقعهم أولا في هذا التخبط إنما هو الرجل المعروف بالكندى، وذلك أن هذا الرجل كتب مقالة أراد فيها أن يتكلم في القوانين التي بهاتعرف طبيعة الدواء المركب، فخرج إلى التكلم في صناعة العدد، وصناعة الموسيقى، على جهة مايعرض لمن ينظر في الشئ النظر الذي بالعرض (أي نظرة عارضة). وأتى هذا الرجل في ذلك الكتاب بهذيانات وشناعات. وجعل يقول إن نسبة الدرجات الأربع من درجات الأدوية هي نسبة الأضعاف، حتى تكون الدرجةُ الرابعةُ ستةَ عشرَ ضعفا، وذلك أنه جعل الأولى ضعف المعتدل، والثانية ضعف الأولى، والثالثة ضعف الثانية، والرابعة ضعف الثالثة، فهل لاكَفاه في ذلك أن يقول: إن الثانية ضعف الأولى والثالثة

ثلاثة أضعافها، والرابعة أربعة أضعافها؟ فإن هذا هو الذي قصد في ترتيبها لتكون مراتبها متساوية. . . . فأي اختلال في هذه الصناعة أعظم من هذا الاختلال؟ هذا كله هذيان وخرافات، وتكلم في أشياء ليس لها وجود. . ولكن عادة الناس إذا غلط رجل معروف أن يتبعوه، لما غلب على طبائعهم من قوة التقليد».

أثر العادة:

«إن العادة من شأنها أن تصّير الضد شبيها وملائما، وذلك أن الضد متى ورد عليه ضده شيئا فشيئا، وطال وروده عليه، استعد بذلك لمقاومته، ومتى ورد عليه دفعة من غير ورود متقدّم أفسده، ولذلك متى هجم على الأبدان الحر أو البرد مرضت، وهذه أحد الأمور المقصودة في تدرج الفصول، لأن الأبدان لو خرجت من فصل الشتاء إلى فصل القيظ دفعة لهلكت. وقد بلغ من تأثير العادة أنّ قوما فيما زعموا تعودوا السموم على تدرج بأن تناولوا منها أولا مقدارا يسيرا، وما يزالون يزيدون شيئا فشيئا يتناولون منها حتى صارت لهم أغذية أوعادات لاتضرهم أصلا (Desensitization). ولهذا السبب بعينه ينبغي للطبيب أن يبدل الأدوية في العلاج، وذلك أنه إذا دام على الدواء الواحد ألفته الطبائع فلم تتأثر به» (Tolerance & Tachyphylaxis)

الاستفراغ:

«. . . وأما شكل العضو وخلقته فمنها أيضا يوقف على جهة استفراغة، مثال ذلك أنّا قد علمنا من خلقة المعدة أنها تستفرغ من جهتين بالقيء والإسهال. وكذلك علمنا من خلقة الكبد أنها تستفرغ من محدبها بإدرار البول، ومن مقعرها بالإسهال».

هذا عرض موجز لكتاب الكليات، أغفلت فيه ذكر أوجه

الاختلاف، ومواضع النقد التي يأخذها ابن رشد على جالينوس، لأني آثرت أن أضمها إلى مثيلاتها من الرسائل في قائمة واحدة تحت عنوان «شكوك ابن رشد على جالينوس» لما لها من دلالة على استقلال فكره وجِدّة ملكته النقدية. بقيت لي ملاحظة أخيرة على أسلوب ابن رشد في هذا الكتاب، وهي غلبة الاستطراد، إذْ كثيرا ما يتطرق في كلامه إلى قضايا جانبية، ثم يعود إلى ما كان فيه قائلا «.. وقد خرجنا عما كنا بسبيله، فلنرجع إلى حيث كنا فنقول ..».

ولكن لعل هذا هو شأن الفلاسفة عندما يكتبون، وتتداعي الأفكار إلى أذهانهم فلا يستطيعون لها دفعا. وما زال كثيرون منهم يتبعون هذا الأسلوب حتى الآن، وإن كانوا عادة يدفعون بهذه القضايا الجانبية إلى هوامش الكتاب وملحقاته حتى لا يتقطع المتن.

أما رسائل ابن رشد الطبية المنشورة فعددها تسع، عثر عليها بمكتبة الاسكوريال، وكلها تلخيصات وتعليقات على بعض مؤلفات جالينوس، فيما عدا رسالتين . إحداهما عن أصناف المزاج، والأخرى عن الترياق، فهما من وضع ابن رشد نفسه.

رسائل ابن رشد الطبية

١ - تلخيص اسطقسات جالينوس.

٢ - تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

٣ - تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

٤ - كلام في اختصار العلل والأعراض لجالينوس.

٥ - مقالة في حميات العفن لجالينوس.

٦ - مقالة في أصناف المزاج لابن رشد.

٧ - مقالة في الترياق لابن رشد.

٨ - في حفظ الصحة لجالينوس.

٩ - في حيلة البرء لجالينوس.

يقول ابن رشد «إن الغرض في تلخيص كتب جالينوس أن يكون في ذلك تقريب على من أحب أن ينظر في هذه الصناعة، فإن تعلمها على المجرى الصناعي هو في كتب هذا الرجل. لكن في كلامه طول، ربما كلّ عنها كثيرا من الطلب. وأكثر ما حركني إليه ابْنايَ أبو القاسم وأبو محمد، إذْ كان لهما مشاركة في هذه الصناعة وفي العلوم الحكمية التي لا يتم النظر في هذه الصناعة إلا بها». وابن رشد في رسائله هذه لا يكتفي بتلخيص كلام جالينوس دون أن يعلق عليه، بل هو يعرض آراءه عرضا نقديا ويختلف معه في كثير من الأمور، وقد يقسو عليه في عبارته أحيانا، وبخاصة إذا رأى منه ما يمس فيلسوفه المفضل أرسطو. وبرغم أن «شكوك» ابن رشد على جالينوس - إن جاز لنا التعبير - هى خلافات نظرية وفلسفية في المقام الأول، إلا أن البعض منها يحتكم إلى الواقع والتجربة، وإليكم حصرا شاملا لها:

قال . . . وقلت

(شكوك ابن رشد على جالينوس)

(كما وردت في «الرسائل» و «الكليات»)

الاسطقسات

«قال : ولست أعرف سبيلا إلى ذلك (أي إلى طلب الاسطقسات) إلا السبيل التي يسلكها أبقراط».

«قلت : إلا سبيل أرسطو، فإنها أخص بهذا الفحص . . . . لأن الطب هو جزء من العلم الطبيعي، وهو إنما يخدم أفعال الطبيعة في الكون والفساد».

(أبقراط (٤٦٠ - ٣٥٧ ق.م.) يناقض القائلين في صناعة الطب بأن اسطقس الإنسان واحد من الأربعة البسيطة (الماء والهواء والنار والأرض)، وأنه لا يحس ولا يتأثر. لأن ذلك يبطل أصول الطب».

وأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م.) يناقض القائلين في العلم الطبيعي بأن الموجود واحد بالعدد، وأنه غير متحرك وغير متناهٍ، ولا يستحيل إلى غيره،» لأن ذلك يبطل أصول العلم بالطبائع).

(جالينوس يتحدث عن «أبقراط الإلهي»، وابن رشد يصف أرسطو بأنه «صاحب المنطق» و «أول الفلاسفة»).

الأمزجة:

«قال : إلا أن أكثر الأطباء والفلاسفة قد عرفوا الأمزجة التي تتركب من غلبة كيفيتين فقط أعنى غيْرَ المضادة، وتركوا الأربعة التي نتخيل من غلبة كيفية واحدة من الكيفيات الأربع، فذكروا المزاج الحار الرطب، والحار اليابس، والبارد الرطب، والبارد اليابس.

وتركوا الحار فقط، والبارد فقط، واليابس فقط، والرطب فقط - وهي التي تكون الاثنتان الباقيتان في كل واحد منها متساوية، مثل الرطوبة واليبوسة في الجسم الحار، والحرارة والبرودة في الجسم الرطب. وذلك أن هذا التركيب ممكن، وذلك أن غلبة الحرارة ليست توجب غلبة رطوبة ولا يبوسة .. وأن البرودة ليست توجب مزيد رطوبة أو يبوسة ... وإذا كان الأمر هكذا فواجب علينا أن نتقدم فنحكم على أن أصناف الأمزجة تسعة: واحد منها معتدل، وثمانية غير معتدلة: أربعة منها خارجة عن الاعتدال في كيفية واحدة من الكيفيات الأربع، وأربعة خارجة عن الاعتدال في كيفيتين.

«قلت : هذه الاربعة التي ذكرها لم يكنْ ليغيب على القدماء

إمكان وجودها من جهة التركيب المتوهم، وإنما لم يذكروها لأنها ممتنعة عندهم . . . وما يقوله جالينوس من أن الحرارة لا يلزم عنها لا رطوبة ولا يبوسة، ولا البرودة يلزم عنها رطوبة ولا يبوسة، قول غير صحيح. وذلك أن كل حرارة تلزمها إما رطوبة وإما يبوسة . . . وذلك أن منزلة الرطوبة واليبوسة من الحرارة والبرودة منزلة الهيولى من الصورة. وكما أن لكل صورة مادة محدودة، كذلك لكل حرارة أو برودة رطوبة محدودة أو يبوسة محدودة وذلك كله خلاف ما ظن جالينوس».

المزاج المعتدل:

«قال: إن المزاج المعتدل هو الذي لا تغلب عليه كيفية من الكيفيات غلبة إفراط.. وصناعة الطب إنما تطلب رد المزاج الخارج عن المعتدل إلى المعتدل».

«قلت: المزاج المعتدل هو الذي تغلب عليه الحرارة والرطوبة دون إفراط.. وذلك أنه قد تبين في العلم الطبيعي أنه لا يكون كَوْن للمركبات إلا بغلبة الكيفيات الفاعلة: وهي الحرارة والبرودة، للمنفعلة: وهي الرطوبة واليبوسة، وأن تكون المتضادة من كل واحد من هذه هي الغالبة لضدها، حتى تكون الحرارة هي الغالبة للبرودة، والرطوبة لليبوسة، في الحيوان. وإنما يسمى هذا المزاج معتدلاً بالإضافة إلى جودة أفعال الحيوان.. أما المعتدل الذي يُتصور فيه تساوى الكيفيات على الحقيقة فليس يمكن أن يوجد».

الفصل المعتدل:

«قال: إذا اعتبرت الربيع وجدته لا يغلب عليه الحر ولا البرد ولا الرطوبة ولا اليبوسة، فيتبين لك أنه متوسط بين أطراف الكيفيات، إذ

ليس تغلب فيه الحرارة واليبس كما يغلبان في الصيف، ولا البرودة والرطوبة كما يغلبان في الشتاء. ولأجل هذا قال أبقراط: إن الربيع أصح الأوقات وأقلها موتا».

«قلت: إن في كل من فصول السنة يغلب فيه اسطقس من الاسطقسات الأربعة المناسبة لذلك الفصل، وبهذا التعادل الذي في غلبة بعضها على بعض في أوقات محدودة من السنة على السواء أمكن ألا يُفسد واحد منها الآخر بكليته، وأمكن أيضاً في كل جسم مركب من الاسطقسات الأربعة أن يتحفظ الجسم الذي تركب منها زمانا، حتى يكون الشتاء هو الحافظ للجزء البارد الذي في المركبات، والصيف للجزء الحار، وكذلك في سائرها. وبذلك كانت الفصول الأربعة موافقة لبقاء الحيوان والنبات والاسطقسات الأربعة أنفسها وجميع ما تركب منها. وهذا هو الاعتدال الطبيعي الموجود في كل وقت، ليس كما يقول جالينوس من أن الربيع وحده هو المعتدل، لأنه لو كان مزاج الزمان كله ربيعا «لهلكت الموجودات» ذلك أن «الاعتدال» أو الخروج عن الاعتدال، ليس هو بالإضافة إلى أطراف الكيفيات التي في الغاية، بل بالإضافة إلى أطراف الكيفيات التي في ذلك النوع.. أعني أن المعتدل هو الذي وسط بين طرفي الحرارة والبرودة وبين طرفي اليبوسة والرطوبة الموجودة في مزاج الإنسان بما هو إنسان ذو مزاج طبيعي، وهو الحار الرطب».

البلاد المعتدلة:

«قال: ..وينبغي أن نتفقد حالات الأعضاء من الجلد الذي يحيط بها، وذلك في البُلدان التي تصدق دلالة الجلد فيها على الأعضاء الباطنة، وهي البلاد المعتدلة كبُلداننا - يعني التي هي بلاد الروم اليوم..».

«قلت. . . ومن هذه بلادنا هذه، وهي التي تسمى في دهرنا بجزيرة الأندلس».

السبار:

«قال: ولما كانت جلدة كف الإنسان (وبخاصة طرف السبابة) متوسطة بالحقيقة فيما بين جميع أطراف الكيفيات المتضادة، أدركَت جميع الكيفيات الخارجة عن الاعتدال. ولذلك هذه الجلدة هي السبار التي بها يعرف خروج جميع الأمزجة الخارجة عن الاعتدال بمقايستها إليها، لأن الكف جعلت للحس ليدرِك بها الملائم والمنافر».

«قلت: الجلد إنما هو لمكان الوقاية، والعضو المخصوص بحاسة اللمس الموصوفة بالاعتدال عند أرسطو هو اللحم».

القوى الطبيعية والكيفيات الأربع:

«قال: وجميع الأعضاء إنما تفعل الفعل الذي يخصها بالمزاج الذي حصل لها من اختلاط الكيفيات الأربع. إلا أن قوما قليل عددهم، لكن من المشهورين بالعلم، يقولون إن الحار والبارد كيفيتان فاعلتان، والرطوبة واليبوسة كيفيتان منفعلتان. وأول من قال هذا أرسطوطاليس، وتبعه أصحاب المظلة* لكن أصحاب المظلة ساغ لهم هذا القول لأنهم يرون أن الكون يكون بالتكاثف والتخلخل، والذي يوجب التكاثف عندهم هو البارد، والذي يوجب التخلخل هو الحار، فكان قولهم منتظما.

وأما أرسطو فإذ كان لم يذهب في الكون مذهب هؤلاء، وكان

(*) أصحاب المظلة، الرواقيون Stoics.

يرى أن كون الاسطقسات بعضَها من بعض هو بفعل الكيفيات الأربع بعضها في بعض، وانفعال بعضها عن بعض، فقد كان الأولى به أن ينسِب المركبات إلى فعل الكيفيات الأربع، لكنه استعمل الكيفيات الأربع في كون الاسطقسات وفسادها في كتاب «الكون والفساد» على أنها قوى فاعلة ومنفعلة، واستعمل الكيفيتين الفاعلتين فقط: الحرارة والبرودة في كون جميع ما يتكون من الاسطقسات، والمنفعلتين فقط: الرطوبة واليبوسة، وذلك في كتابه «الآثار العلوية» وفي غير ذلك من كتبه. ولو كان قال: إن فعل البارد والحار في الحيوان أكثر، وفعل اليابس والرطب فيه أقل، لقد كان قولا يوافقه عليه أبقراط، لكن تخصيصه الحرارة والبرودة بالفعل، والرطوبة واليبوسة بالانفعال، هو قول لا يوافقه عليه أبقراط، ولا هو أيضاً يوافق نفسه في ذلك بحسب ما قاله في كتاب «الكون والفساد».

«قلت: لو تثبت جالينوس فيما قيل في حد الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وتثبت في طبيعة المتكونات من الاسطقسات الأربع، لما قال هذا القول. وذلك أن كون المركبات من الاسطقسات الأربعة إنما يتم بجمع بعضها إلى بعض، وخلط بعضها ببعض، وتفريق ما لا يصح من الاختلاط الأول أن يكون جزءا من المختلط الأخير، أعني المتكون. وقبول المختلط منها للتجسد والانحصار بالسطوح المحيطة به، وهو أول الأشكال. فأما الفعلان الأولان فهما ضرورة يكونان عن قوى فاعلة غالبة من قوى الاسطقسات لا عن قوى منفعلة. وأما قبول المركب السطوح المحددة له والجسد القائم بذاته فإنما يكون ضرورة عن قوى منفعلة من قوى الاسطقسات..

فما كان أليق بمقام جالينوس أن يتثبت، ولا يعجل بالرد على أرسطوطاليس في هذه الأشياء، إذ ليس يخفى على أحد أنه الرجل

الذي مرتبته من الحكمة المرتبة التي كان يراها جالينوس لأبقراط في علم الطب».

«قال جالينوس: إن من نظر في آراء اسقليبادس* من أنه رام في جميع أقاويله أن يتحفك بالأصول التي وضعها، مع علمه بمناقضتها لما يظهر حساً.

وأما أفيقورش** فيريد ألا يناقض الأمور التي تظهر عيانا، وألا يناقض أصوله، فيأتي بأقاويل مضحكة.. إلا أن أهل دهرنا لما كانوا ينسبون أنفسهم بعضهم إلى الطب وبعضهم إلى الفلسفة من غير أن يكونوا يتقدمون فيعلمون أمر هاتين الفرقتين المبطلتين، ولا أمر الفرقة الفاضلة (أي اتباع أبقراط)، ويمتحنوا ذلك في مدة طويلة، فليس بعجب أن يكون أهل الباطل في دهرنا هذا يساوون أهل الحق في الكرامة والاشتهار».

«قلت: هذا الذي ذكره جالينوس هو موجود في أكثر الأمم الذين وصلتنا أخبارهم، وبخاصة في أهل دهرنا هذا».

«قال: فأما أرسسطراطيس*** فلست أدري لِمَ يُخطّيء هذا الرأي الذي هو رأي أبقراط، وصار في هذه الأشياء إلى آراء أخرى، يريد إثباتها بخصومة طويلة، كما فعل ذلك في الازدراد لِما يُزدرد، لأنه بلغ عند ذكره من ترك رأي أبقراط إلى أن نفى الجذب..»

(*) اسقليبادس Asclepiades كان يقول بالمادية الآلية Mechanical Materialism وهي نقيض الغائية Teleology.

(**) أفيقورش Epicurus كان يقول بالذرية Atomism وهي نقيض الكلية Holism.

(***) أرسطراطيس Erasistratus.

«قال: فكما لم يجب أرسسطراطيس أن يصرح بالجذب، ولا أمكنه أن يقول بغير ذلك، سكت عن الوجه الذي به يكون تميز البول من الدم. قال: ولما سكت ارسسطراطيس، وكذب اسقليبادس على ما نحس، كانا بمنزلة عبدين كانا في دهرهما يجنيان جنايات كثيرة ويقعان في بلايا عظيمة، فلما أخذا في جناية عظيمة وقدرا على ما استقر عندهما، سكت الواحد، وحجر الآخر، وجعل ما حجره تحت إبطه، وجعل يحلف أنه لم يره».

«قلت: هذا القول يا جالينوس منك ليس يقتضيه مكانك في العلم وحبك في الحق. وقد كان الأليق بمكانك ألا تحمل على هذين الرجلين هذا الحمل. فإنه كما يقول ارسطوطاليس: لو لم يكن المتقدم لم يكن المتأخر، ولو لم يكن من تقدمك من الأطباء لم تكن أنت، فكل من قال شيئاً على طريق البحث والنظر أخطأ فيه أو أصاب، يجب أن يشكر، كما يقول أرسطوطاليس: فإنهم لو لم يكن لهم من الفضل إلا أنهم خرجوا أذهاننا».

وظائف الأعضاء:

- الشعر:

«قال: إنه إنما يتولد في البدن من البخار الدخاني المحترق، وإن الطباع تصرف هذا البخار مادة للشعر، حتى يكون الشعر شأنه أن يجتذب تلك المادة الرديّة من الجسم لينقي بذلك الجسم، على ما نرى كثيرا من الفلاحين يعمدون إلى الأرض التي يريدون أن يصلحوها فيزرعون فيها من النبات ما شأنه أن يجتذب الجزء الأرضي المحترق الذي فيها، وعلى هذا الوجه فقد يكون له منفعة ما».

«قلت: في قوله نظر.. وذلك أن الشعر يظهر أنه جسم متمدد يابس، وليس هو بخارا متراكما، بل هو جسم متصل شديد الاتحاد، نامٍ في الطول».

العلل والأعراض:

«قال: إن تفرق الاتصال جنس من أجناس الأمراض، عام لجميع الأعضاء».

«قلت: إن كان تفرق الاتصال جنسا من أجناس الأمراض، عاما لجميع الأعضاء، فقد يجب أن يكون الجنس الذي يقابله، وهو اتصال الأعضاء واتحادها، معدودا في أنواع الصحة الموجودة في الحيوان، وجالينوس لم يثبت هذا الجنس في أنواع الصحة، وأثبت مقابله في أجناس الأمراض. ولذلك ينبغي أن يعد هذا أيضاً في أصناف الأمراض صنفا مقابلا لهذا، وهو اتحاد المفترق.. مثل التحام عظم الأصابع وغيرها».

الحميات:

بعد أن لخص ابن رشد كتاب «الحميات» لجالينوس، عقب عليه قائلا: «...وفي كل ما قاله في ذلك نظر..».

«قال: إن الحرارة الحموية هي عفونة، وانها تُفني الأخلاط وتحيلها إلى طبيعة البخار».

«قلت: ليس حرارة الحمى حرارة عفونية، ولا يجب أيضا أن تكون الحميات الدائرة من أخلاط تجتمع في عضو مخصوص ولا بد، إما على جهة التولد في ذلك العضو، وإما من جهة الانصباب إليه من عضو. بل الأشبه أن يكون الخلط في هذه الحميات مبثوثا في جميع

الأعضاء* أو في أكثرها، إذ نرى الآلام مستوية في جميع الأعضاء في وقت نوبة الحمى، وإنما تختلف في ذلك بالأقوى والأضعف. ولو كانت الحمى الباقية في انحصار الخلط في عضو مخصوص، لأشبهت جميع الحميات التي تكون عن الأورام في أعراضها من الوجع والثقل في موضع واحد، من غير استواء ظهور النضج في جميع الأعضاء.

وبالجملة، فالأشبه والأولى أن تنسب الحمى إلى جميع البدن* من قَبْل أن تنسب إلى عضو، وأن ينسب مبدأ حركتها إلى القوة الطبيعية الشافية من أن ينسب إلى الحرارة العفونية الحادثة من خارج، والتي لا تعرض إلا في أبدان الموتى.

وهذا كله على الأصول التي يقررها جالينوس. لكن ليس بمنكر على الناظر أن يؤصل أصولاً في علم، ثم يسهو عن تلك الأصول في موضع من المواضع. ولذلك لا ينبغي أن يُتطرق إلى العلماء في أمثال هذه المواضع، وبخاصة إذا كانوا هم الذين أفادونا الأصول التي بها وقفنا على سهوهم في هذه المواضع».

العلاج بالفصد في الحمى المطبقة:

«جالينوس يرى في هذا الموضع، إذا كانت القوة قوية، أن يخرج لهم من الدم إلى أن يغشى عليهم، ولا بد. قال: فإن بذلك تبرَد أبدانهم على المكان بردا سريعا، وربما انطلقت طباعهم بمرار أو قيء - وبالجملة فيرى أن هذا العلاج ضروري في هذه الحمى..

«...وأنا أرى أن هذا المقدار من الاستفراغ غير صناعي (أي غير

(*) هذا يقابل ما نسميه الآن «تعفن الدم Septicemia» أو «تسمم الدم Toxemia».

طبي)، وأن صاحبه مخطىء قطعا. وذلك يظهر من أن الصناعة إنما تتقيل (تقلد أو تحاكى) أبدا الطبيعة، ولم يقع قط بحران محمود بدم يبلغ به صاحبه إلى الغشي، بل إنما يقع ذلك في البحارين الرديئة.. وأيضاً إذا كان المقصود في الاستفراغ بما هو استفراغ، إنما هو إزالة الكمية الزائدة على الكمية الطبيعية للدم، أفترى إنساناً يخرج من دمه حتى يبلغ الغشي، ولم تنقص كمية الدم الطبيعية في بدنه؟ هذا شيء لا أراه ممكنا. وإنما قصد جالينوس بهذا تبريد البدن دفعةً، فكأنها معالجة بالعرض (Symptomatic treatment) مع ما فيها من الخطر».

الأدوية:

«قال: إن المعرفة بتركيب الأدوية إنما تكون بعد المعرفة بحيلة البرء».

«قلت: لعل الأمر في ذلك بالعكس، فإنه كما ينبغي أن تكون عند المعالجة قوى الأدوية عتيدة عندنا متى احتجنا إليها، كذلك الأمر في وجه التركيب، وإلّا لم يمكنا أن نعالج».

«وجالينوس وغيره من الأطباء يصف الراوند.. ونحن نجده اليوم مسهلا، بأنه حابس للبطن...

«...والإعياء القروحي قد يكون فاعله أخلاط بلغمية (فلغمانية) خامية، وهؤلاء لا تنتفخ بطونهم وتعتريهم رياح غليظة، ولذلك قد يطعمهم جالينوس الدواء المعمول بالثلاثة الفلافل (فلفل أسود.. فلفل أبيض - دار فلفل «الثمرة أول ما تطلع»)، ولكن قد ينبغي في إقليمنا هذا إذا استعملت هذا العلاج أن تستعمله بحذر وتوق، وإلا جلبت الحمى من ساعتك على المريض، فإن إقليم جالينوس أبرد من إقليمنا،

وإنما كان جالينوس يستعمل هذه المعالجة في زمان الشتوة، وفي غير سن الشباب».

«مقادير الأدوية إنما استنبطت أولاً بالقياس، ثم صححت أخيراً بالتجربة.. ولذلك كل دواء مركب بالقياس يستعمل قبل التجربة، ففيه نقص.. فوجب تقدير الأدوية في مرض مرض بحسب قوة المرض والمريض، وبحسب المزاج والسن والبلد والعضو الذي فيه المرض، إن كان المرض مخصوصا بعضو ما. وكلما كان الدواء أقوى، كانت المضادة فيه لبدن الإنسان أكثر، إذ كل دواء فهو مضاد لبدن الإنسان، وإنما هو نافع لبدن الإنسان بما هو دواء إذا كان في بدن الإنسان مرض مضاد له. ولذلك لا ينبغي أن تتجاوز قوةُ الدواء قوةَ المرض، ولا أن تفضل عليه، لأن الفاضل منه يكون ممرضا للبدن. ولكون الدواء لا يكون نافعا بالذات إلا في وقت المرض، وجب ألا تحفظ الصحة التامة بالأدوية، وإنما تحفظ بها الصحة المستعدة للأمراض».

الترياق:

«... هل ينفع استعمال الترياق في حفظ الصحة من حدوث الأمراض باطلاق؟»

«جميع الأطباء: جالينوس فمن دونه، يرى أنه ينفع، وأن قوما من ملوك زمانهم كانوا يأخذونه كل يوم، وربما أخذه بعضهم مرتين في اليوم.. فلا يضره».

«وابن سينا يقول إن الترياق مقوٍّ بجملة جوهره للحرارة الغريزية، ومفيد لها جميع القوى التي بها تفعل الإبراء في جميع الأمراض، وتفعل الصحة في جميع الأعضاء».

«وأما أصول جالينوس فتقتضي نقيض هذا، وذلك أن الأدوية

النافعة من السموم هي وسط بين الأدوية والسموم، كما قاله الرجل في كتابه «في الأدوية المفردة».

«وأما ما يقال: إن من داوم على أخذ هذا الترياق فإنه لا يعمل فيه سم.. ويبقى مع ذلك مزاج ذلك الإنسان على أصله الطبيعي، فهو باطل.. لأن بدن هذا الإنسان يصير باستعمال الترياق مضادا لبدن الإنسان.. ومن صار مزاجه مضادا لمزاج الإنسان فليس يمكن أن يبقى إنسانا..».

«فالأبدان الطبيعية، وهي الموجودة في الأكثر، ليس ينفعها الترياق في حفظ صحتها، بل يمرضها. ولا ينفعها في أمراضها إذا كانت أمراضا معتادة تتولد عن أخلاط غير سمية. هذا هو الذي أعتقده في هذه المسألة.. وقد غلط ابن سينا حين قال إن الترياق يعين الحرارة الغريزية في جميع القوى التي بها تحفظ صحة الأبدان».

..وشكوك على أبقراط:

«الفصل الذي يقول فيه أبقراط حدوث اليرقان قبل السابع دليل رديء، قد أكدته التجربة في بلادنا هذه، وبخاصة في الأمزجة الحارة، والفصل الحار، فيما حكاه أطباء العراق، وبعض أطباء الأندلس. وعسى ذلك كان بالإضافة إلى بلاد اليونانيين، فإن تلك البلاد أبرد».

«...وأما الحامل فإن أبقراط رأي ألا تفصد إذا تحفّظ بجنينها إلا من الشهر الرابع إلى الشهر السابع إذا كانت الأخلاط في بدنها هائجة، وأباح استعمال المسهل.. وأنا أقول: أما استعمال الفصد إذا كان هنالك امتلاء زائد على ما يحتاج إليه الجنين فلا بأس به. وأما استعمال الأدوية المسهلة فإني لا آمن من غائلتها على الجنين من جهة أن فيها جوهرا سميا، وأيضا فإن الجذب ربما تعدى إلى أخلاط الجنين فقتله،

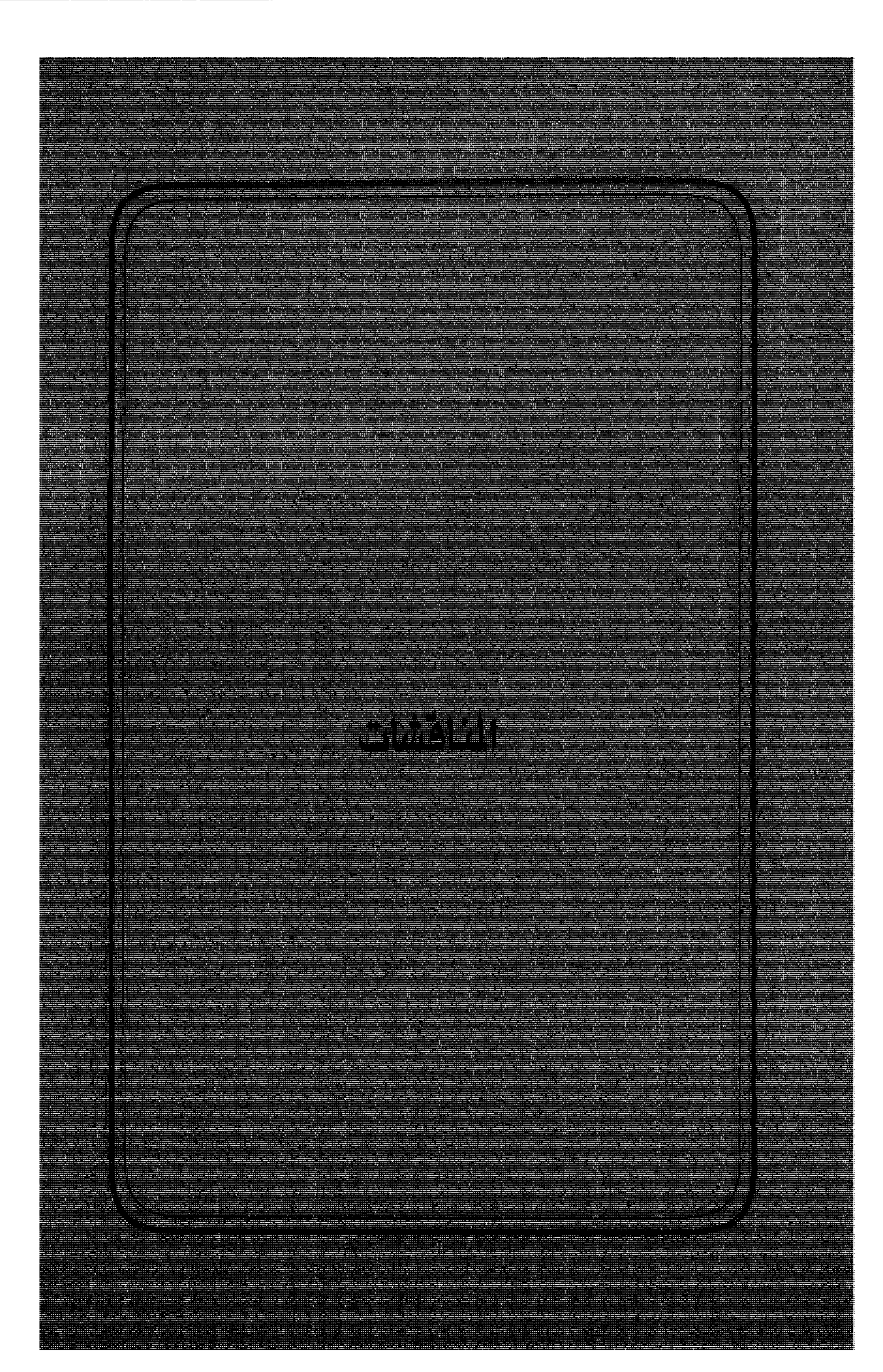
وأيضاً فإن الأدوية المسهلة مدرة للبول، والمدر للبول من جنس المدر للحيض، والمدر للحيض مسقط».

* * *

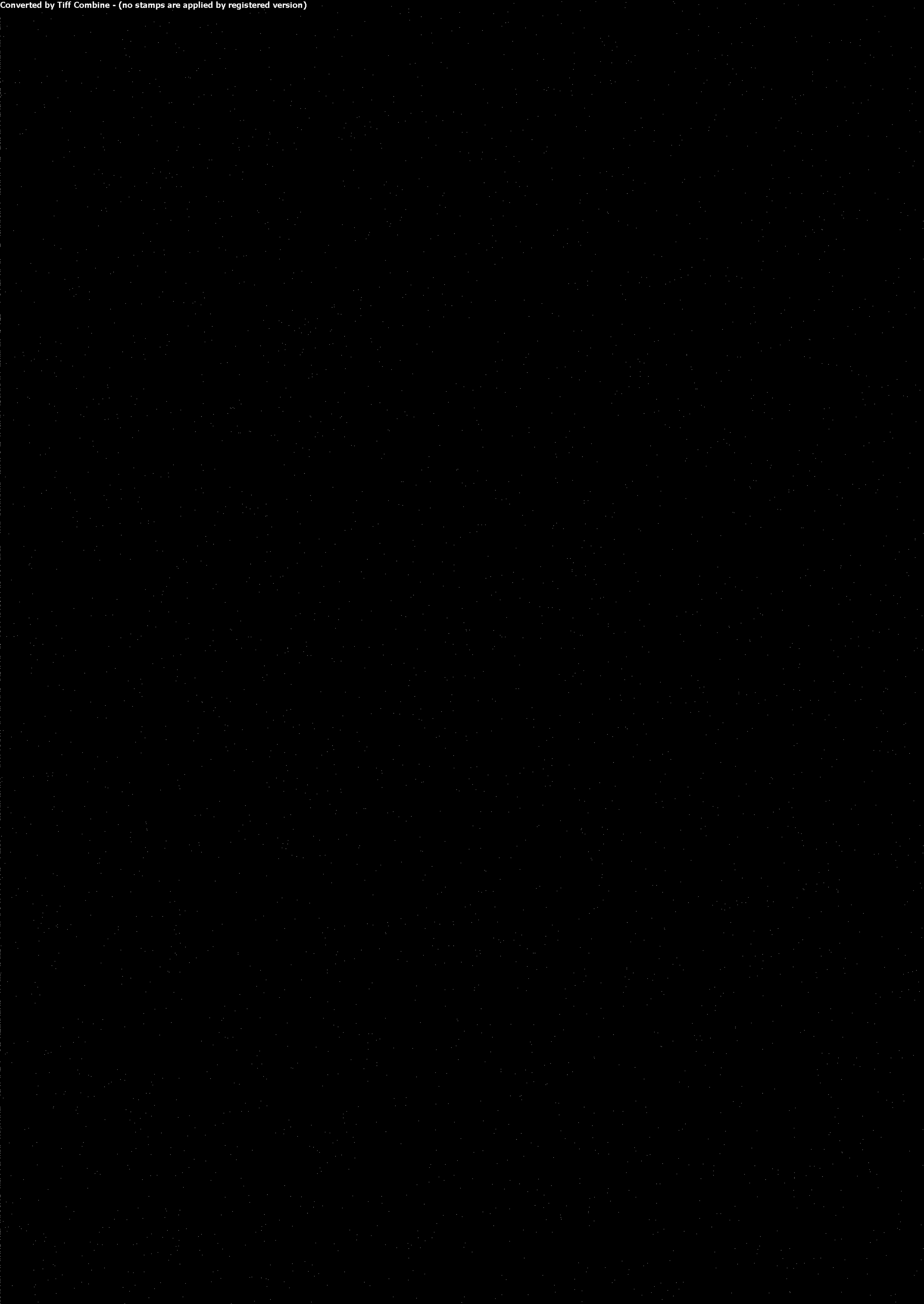
هذه صورة من قريب لابن رشد الطبيب، كما نستشفها من أعماله المنشورة. لا نزعم فيها أنه كان عملاقا إكلينيكيا كما كان الرازي مثلا، ولكنه لا شك كان مفكراً عظيما. ولعل أكثر ما يحببه إلى قلوب الأطباء المعاصرين هو إيمانه بالعلوم الطبيعية أساسا للصناعة الطبية، وبالممارسة والتجربة مصدرا للمعرفة، وبالنقد والاختلاف طريقا إلى الحقيقة. وهو في سبيل ذلك لا يتردد في نقد أبقراط وجالينوس والكندي وابن سينا، كما نقد الغزالي من قبل. وحسبه أنه ما زال مثلاً يحتذى في حرية الرأي ورفض الجمود الفكري.

رئيس الجلسة:

شكراً للأستاذ الدكتور أبو شادي الروبي، والآن المجال مفتوح للمناقشة، فمن عنده سؤال فليتفضل.



المناقشات



دكتور لطفي الشربيني

لماذا لا تدرس مثل هذه المعلومات لطلبة الطب؟ في الواقع يتخرج الطبيب في الدول العربية كلها وهو يدرس الطب الحديث أو الطب الأوروبي أو الطب كما هو موجود في المراجع في وقتنا الحالي، ولا توجد في كل مناهج كليات الطب أي إشارة إلى هذه المعلومات عن عمالقة الطب ورواده في التراث العربي مثل ابن سينا والرازي وابن رشد وابن النفيس، هذا ممكن أن يضيف إلى أي طبيب ماذا فعل هؤلاء، ويضيف أيضا نوعا من القدوة ونوعا من الإلهام في طريقة التفكير لأن هؤلاء كانوا روادا بحق.

وسؤالي هو:

لماذا لا يتم التوصية أو التفكير في إضافة مثل هذه المعلومات إلى مناهج كليات الطب؟ وشكرا.

دكتور أبو شادي الروبي:

في الحقيقة أنا مارست تدريس تاريخ الطب العربي في كليات الطب في القاهرة وفي كلية طب أسيوط وفي كلية طب جامعة قناة السويس فترة أكثر من عشر سنوات، كان هذا الكلام منذ عشرين سنة، وكنا نمتحن هؤلاء الطلبة في السنة النهائية، فراعني جهل الطلبة عموما بتاريخ الطب العربي وتاريخ العرب حتى كانت الإجابات عن الأسئلة مثيرة للضحك؛ أرجوزة بدلا منها الأراجوزة، الكناشة في الطب تبقى

النكاشة، الزهراوي بقي الظواهري وهكذا، يعني عموما تعليم تاريخ الطب منعدم حتى في كليات الطب، وهذه ظاهرة غريبة جدا فأي ممارس لأي مهنة: هندسة، طب، زراعة أو أي شيء يجب عليه أن يلم بشيء من تاريخ تخصصه مهما يكن، للأسف هذا البعد التاريخي منعدم في الكليات وفي التدريس، وأخشى أن أقول إن هذا المفهوم منعدم عند المعلمين فهذه المسألة محتاجة إلى إعادة نظر ولكن فاقد الشيء لا يعطيه، يعني أن المشرفين على هذه المقررات أنفسهم كثير منهم يفتقدون هذا البعد التاريخي لأي تخصص. وشكرا.

مداخلة الدكتور محمد بن شريفة

أحب أولاً أن أنوه بالأسلوب الواضح والسلس للأستاذ الدكتور أبو شادي الروبي، وبالمناسبة أذكر أن أطباءنا القدامى ومنهم ابن رشد المتحدث عنه وابن زهر كانت عبارتهم في كتابة الطب عبارة ترتفع إلى الأسلوب الأدبي، والسبب أن ابن رشد كان كما يذكر في ترجمته يحفظ شعر أبي تمام وشعر المتنبي، وابن زهر كان يحفظ ديوان ذي الرمة وهو ثلث لغة العرب كما يقولون، وكان يحفظ صحيح البخاري. أقصد من هذا كله بعد أن نوهت بكتابة أستاذنا أبو شادي الروبي الذي يسير على طريقة هؤلاء الأطباء، الدعوة إلى أن يكون أطباؤنا المحدثون متمكنين من اللغة العربية تمكنا متينا وجيدا وقويا حيث إنهم يستطيعون أن يعبروا عن الطب الحديث كذلك بأسلوب بيّن دقيق بلسان عربي مبين. ولي بعد هذا ملحوظة صغيرة على ما ورد في البحث من كون سبب محنة ابن رشد تتعلق بالعبارة التي يذكرها المؤرخون وهي: أنه كتب كما ورد في تلخيصه لكتاب الحيوان أنه قد رأى زرافة عند ملك البربر، وأظن أن الناس يومئذ في المغرب في ذلك الوقت لم يكونوا يرون في التسمية بالبربر خدشا أو عيبا كما يدل على ذلك الإنتاج الأدبي والشعري في تلك الأزمنة. ولذلك فإن الأسباب المتعلقة بمحنة

ابن رشد - وهذا شيء وقفت عنده كثيرا في الموضوع الذي سأقدمه في هذه الندوة - هي أسباب كثيرة.

وجزئية أيضا صغيرة وردت في عرض الرسائل المذكورة والتي كانت توجد مخطوطاتها التي نشرت في أسبانيا كما نشرت عندكم في مصر، أريد أن أقول أن الرسالة المسماة «حيلة البرق» ليست لأبي الوليد ابن رشد وإنما هي لولده أبي القاسم محمد، هذه مجرد إشارة، وشكرا.

رئيس الجلسة: شكرا لكم.

الدكتور أبو شادي الروبي لي إضافة: إنني أقول إن محاضراتي في تاريخ الطب جمعتها في كتاب محاضرات في تاريخ الطب العربي، محاضرات باللغة العربية وألقيت باللغة الإنجليزية في محافل إنجليزية، حرصت فيها على أن أبرز تاريخ الطب العربي أمام الأجانب، وليس هذا إعلانا عن كتابي لأنه نفد، ولكني أطبعه للطلبة بالزيروكس وأوزعه عليهم مجانا، وأنا مستعد لأنْ أعطيكم نسخة من هذا الكتاب هدية للمنظمة وشكرا.

رئيس الجلسة: شكرا، أي سؤال آخر.

مداخلة الدكتور حسن الشافعي.

مع التحية والتقدير لأستاذنا الكبير، ألا تجدون نوعا من التعارض بين إلحاح ابن رشد على التجربة وأيضا على إقامة الطب على العلوم الطبيعية الأساسية وإهماله أو إغفاله أو اختزاله للجانب التشريحي؟ هل من تفسير؟ وشكرا.

دكتور أبو شادي: هذه قضية تاريخية إنهم يقولون إن تشريح الجسم البشري كان محرما أو مكروها، على أنه يقال إن ابن النفيس

شرح الجسم البشري ولكنه لا يعلن ذلك صراحة. فيما أعلم أن هذا كان سبب اعتمادهم الكلي على تشريح جالينوس. وأما تشريح الحيوانات فكان معروفا، وقد عثرت في مصدر على أمر غريب جدا، هو أن الرازي كان أسبق من الغرب على الأقل بثلاثة قرون من ناحية اكتشافه لحصيات المرارة، اكتشفها في الثيران، وشخصت وعرفت بعده بثلاثة قرون، والطريف في الأمر أن الذي ذكر هذا هو كتاب صدر بالإنجليزية سنة ٩٢ اسمه (أكسفورد كلينكال بوك أف هيباتولوجي بالإنجليزية Oxford Clinical Book of Hepatology) صدر عن جامعة أكسفورد عن الأمراض الإكلينيكية عن الكبد، في ١٩٩٢ في تاريخ الكبد، ذكر فيه أن الرازي كان أول من نبه إلى وجود حصيات في المرارة والقنوات المرارية من تشريحه للثيران. وشكرا.

رئيس الجلسة: شكرا للأستاذ الدكتور أبو شادي الروبي.. تفضل.

نائب الرئيس: د. يعقوب الشراح:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد بن عبدالله. أيها الأخوة والأخوات ننتقل الآن إلى الجزء الثاني من هذه الجلسة وموضوعها «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا» وقد أعد هذا البحث والدراسة الدكتور عمار الطالبي أستاذ ورئيس قسم الفلسفة في جامعة قطر.

والأستاذ الدكتور عمار الطالبي هو أستاذ الفلسفة في جامعة الجزائر، ورئيس قسم الفلسفة، وعميد كلية العلوم الإسلامية، ورئيس جامعة الأمير عبدالقادر، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وعضو المجمع الملكي في بحوث الحضارة الإسلامية في عمان، والآن أستاذ ورئيس قسم الفلسفة في جامعة قطر، وله عدة مؤلفات منها:

١ - آراء الخوارجي الكلامية.
٢ - آراء أبي بكر بن عربي ونقده للفلسفة اليونانية مع تعريف العواصم من القواصم.
٣ - تحقيق كتاب الكليات لابن رشد بالاشتراك مع أ.د.سعيد شيبان أستاذ طب العيون بجامعة الجزائر.
٤ - ابن باديس حياته وآثاره.. وغير ذلك من المؤلفات الكثيرة.

نعطي الآن الكلمة للأستاذ الدكتور عمار الطالبي فليتفضل:

دكتور عمار الطالبي: بسم الله الرحمن الرحيم. السيد الرئيس الأخوة الزملاء، أشكر الأخوة القائمين على هذه الندوة لتكريم عالم مغربي في بلاد المشرق، وهذا لا يستغرب، فإن المشرق والمغرب ينتميان لحضارة واحدة، وموضوع بحثي هو «شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا»، ثم ألقى بحثه.



ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا

الدكتور/ عمار الطالبي



ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا

الأستاذ الدكتور عمار الطالبي

رئيس قسم الفلسفة - جامعة قطر

يمكن القول بأنه لاشك في نسبة «شرح أرجوزة ابن سينا» لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد (٥٢٠هـ / ٥٩٥هـ) إذ تجمع المصادر على أنه من تأليفه وخاصة «البرنامج»[١]، و«الذيل»[٢] وهما المصدران الرئيسان في إحصاء مؤلفات ابن رشد.

وقد طلب إليه تصنيف هذا الكتاب في أحد المجالس العلمية السلطانية التي كان يحضرها، وهو مجلس أبي الربيع بن أبي محمد عبد الله[٣] أحد أحفاد عبد المؤمن بن علي (ت ٥٥٨هـ).

وقد بين ابن رشد ذلك في ديباجة الشرح:

«فإنه ذكرت بالمجلس العالي مجلس السيد الأجل المعظم الموقر أبي الربيع بن السيد الأجل الأعلى الأسمى أبي محمد بن سيدنا الإمام الخليفة الأعظم أمير المؤمنين أيدهم اللّه، ونصرهم الأرجوزة المنسوبة إلى ابن سينا في الطب، وأنها محيطة بجميع كلياته، وأنها أفضل من كثير من المداخل التي وضعت في الطب، مع ماختصت به من النظم الميسر للحفظ، والمنشط للنفس، فأمروا أدام الله تأييدهم، لما جبلوا عليه من الرغبة في العلم، وخصوا به من إيثار الناس بالخير، أن نشرح

ألفاظها شرحاً يبلغ به الغرض المقصود منها، مع ترك التطويل والإكثار، إذْ كان التعبير عن المعاني العلمية بالأقاويل الموزونة، ربما أوجب حذفا للمعنى، وعواصة لفهمه، فبودر إلى امتثال رأيهم العالي، وشرع فيه»(٤).

فهذا سبب تأليفه وهذا منهجه في الشرح، كما بين ابن رشد أن هذه الأرجوزة لاتعدو أن تكون مدخلاً للطب اقتصر فيها مؤلفها على الأصول الكلية:

«وإنما ذكر منها ها هنا الأصول فقط، إذْ كانت هذه الأرجوزة كالمدخل»(٥).

وقد امتدح هذه الأرجوزة أيضا عبد الملك بن زهر (٥٥٧هـ) ألمع أطباء الأندلس وصديق ابن رشد، وفضلها على القانون نفسه مع طوله(٦).

وقد ألفت شروح متعددة لهذه الأرجوزة منها:

١ - شرح ابن رشد وهو أولها وسأعود إليه.

٢ - شرح أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طلموس (ت ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م) وهو الذي خلف ابن رشد في منصب طبيب الخليفة الموحدي، فأصبح طبيبا لمحمد الناصر من سنة ٥٩٥هـ إلى سنة ٦١٠هـ. توجد منه نسخة بدار الكتب بتونس رقم ١٦٣ ورقمه القديم ٥٣٥٥، حبسها محمد الصادق باشا باي تونس في صفر سنة ١٢٩١هـ كان قد ألفه ابن طلموس لأبي يحيى بن أبي يعقوب يوسف بن سليمان عظيم الموحدين على حد تعبيره.

وذكر في أوله أن ابن رشد: «رأس الحكماء وفاضل العلماء» كان يثني على أبي يحيى هذا ويعظم شأنه، وناسخ هذه المخطوطة هو

محمد بن عبدالله بن الطاهر بن الطبيب بن السعيد المغربي شهر بالواهراني، وتاريخ نسخها أوائل صفر سنة ١٢٠٥هـ. وبين منهجه في التفسير وأنه قائم على مذهب الأطباء وإن كانت له آراء يخالفهم فيها، فإنه لم يرد ذكرها في هذا الشرح[٧].

كما توجد منه نسخة أخرى في مكتبة الفقيه ابن علي الدكالي في سلا بالرباط يرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٢٧٩هـ / ١٨٦٣م[٨].

٣ - شرح الشريف الصقلي (ت ٧٩٦هـ/ ١٣٩٤م) توجد منه نسخة مخطوطة بخزانة الجامع الأعظم بتونس[٩].

٤ - شرح أبي النجا شرف الدين موسى بن إبراهيم بن موسى (ت ٨٧٩هـ / ١٤٧٤م)، وعنوانه: الجوهر النفيس في شرح أرجوزة الشيخ الرئيس، أتم تأليفه سنة ٨٧٠هـ توجد منه ثلاث نسخ في تركيا: الأولى في مكتبة لاله لي رقم ١٦٣٠/١ نسخها أحمد بن علاء الدين الترجمان سنة ١٠٤٢هـ. والثانية بمكتبة فيض الله أفندي رقم ١٣١٥ يرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٠٨٧هـ والثانية بمكتبة بايزيد عمومي رقم ٤١٠٧[١٠].

٥ - شرح محمد بن إسماعيل بن محمد (توفي بعد ٩٨٨هـ) وتوجد منه ثلاث نسخ أولها بالجزائر (المكتبة الوطنية)[١٢]. وثانيها بدار الكتب الوطنية بتونس رقم ٣٩ (٢٢) عنوانها «التوفيق للطبيب الشفيق» وهي بخط المؤلف، تاريخ نسخها ٩٨٨ هـ وثالثة بالمكتبة الوطنية بباريس رقم ٢٩٤٣.

٦ - شرح مدين بن عبد الرحمان القوصوني المصري (المتوفي بعد سنة ١٠٤٤هـ / ١٦٣٤م)، عنوانها: «القول الأنيس والدر النفيس على منظومة الشيخ الرئيس»، توجد منه نسخة بمكتبة خسرو باشا رقم ١/٤٧١ ١٠١٠هـ، وأخرى بمكتبة ولي الدين افندي رقم ٢٥٤٢

نسخت سنة ١٠٢٢ هـ كماتوجد نسخة ثالثة بمكتبة راغب باشا رقم ١/١٤٨٢ نسخها مصطفى بن محمد الطيب سنة ١١٣٧هـ[١٣].

٧ - شرح محمد الجبلي الطبيب (ت ١١٣٧هـ). لانعلم بوجود أي نسخة منه.

٨ - شرح شبلي بن ابراهيم شميل (١٢٧٦ - ١٣٣٥هـ / ١٨٦٠ - ١٩١٧م) نشره مع الأرجوزة في المجلة التي أنشأها وهي «الشفاء» في ثلاثة أجزاء منها متوالية ابتداء من سنة ١٨٨٧م.

٩ - شرح أبي زيد عبد الرحمن بن أبي جمعة، ولا نعرف عنه شيئاً لحد الآن.

١٠- شرح أحمد بن محمد بن محمد بن المهنا، عنوانه: الإيضاح والتتميم، كانت منه نسخة بتطوان بالمغرب الأقصى[١٤].

الترجمة:

ترجم شرح الأرجوزة لابن رشد إلى اللغة اللاتينية قام بها المستشرق الفرنسي Armengaud de Blaise أستاذ الطب في جامعة مونبليه Montpellier. في سنة ١٢٨٤م وكان طبيبا لفيليب لوبال: Philippe le Bel (ت ١٣١٤م)، أما المترجم فقد عاش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الميلادي[١٥]، وتقع هذه الترجمة اللاتينية في المجلد العاشر من أعمال ابن رشد المطبوعة في البندقية سنة ١٥٥٥م[١٦]، وطبعت أول مرة في البندقية، سنة ١٤٨٤م ونشرت أيضاً في السنوات: ١٥٢٢، ١٥٥٦، ١٥٦٢، ١٦٥٨، ١٩٣٠، ١٩٤٩. كما أصلح هذه الترجمة Andrea Alpagus الذي ترجم مقالة الترياق لابن رشد أيضا: (Tractatus de Theriaca) وقد عاش في أوائل القرن السادس عشر، تعلم العربية في المشرق، وكان أستاذ كرسي الطب بجامعة البندقية[١٧].

أما شرح ابن رشد الذي نحن بصدده فتوجد منه عدة مخطوطات يتجاوز عددها العشرين[١٨]، منها خمسة بدار الكتب المصرية إحداها رقم: طب ١٢٣٩، وواحدة بالأزهر[١٩].

ونسخة بالجزائر بالمكتبة الوطنية رقم ١٧٥٣ وقد صورت ووزعت على المؤتمرين بمهرجان ابن رشد بالجزائر سنة ١٩٧٩ ونسخة بدار الكتب التونسية رقم ١٦١٥٥ وكان رقمها بالأحمدية ٥٣٥٢ حبسها المشير أحمد باشا باي تونس أواخر رمضان ١٢٥٦هـ على الجامع الأعظم، تاريخ نسخها ١٠٦٦هـ من يوم الخميس تاسع رجب بها ١٢٥ورقة. ونسخة بالقرويين بفاس رقم :٢٦٨٦.

ويوجد بالخزانة الملكية بالرباط ثلاث نسخ منها نسخة رقم ٣٨٢٥ وتمتاز هذه النسخة بأنها ختمت بتاريخ انتهاء ابن رشد من تأليفها وذلك في ١٦/ رمضان سنة ٥٧٥هـ، ومنها نسخة بمكتبة كلية الآداب بالرباط ونسخة بمكتبة المتحف العراقي رقم ٥٢٧٤[٢٠].

وتوجد نسخة بمكتبة أحمد الثالث رقم ١/١٩٥٣ وأخرى بجامعة استانبول القسم العربي رقم ٤٧٥٦ تاريخ نسخها ٩٤٦هـ ونسخة بمكتبة مغنيسا رقم ١٨١٧ نسخت في القرن الحادي عشر الهجري ونسخة بمكتبة ولي الدين أفندي رقم ٢٥٠٤ تاريخ نسخها ١١٤٠ هـ وأخرى رقم ٤٢٠٥[٢١].

ونسخة بالأسكوريال رقم ٨٣١، وأخرى بمكتبة جستربيتي رقم ٣٩٩٣. ونسخة بجامعة يال: Yale University Library Landerbery Collection Ms. 157 1531[٢٢].

فمجموع ما أشرنا إليه اثنتان وعشرون نسخة مخطوطة. وهناك ما لا نعرفه من النسخ بلا شك، لأن هذا الشرح كان مشهوراً جداً مشرقاً ومغرباً.

أما النسخة التي اعتمدت عليها لتوفرها لدي بالإضافة إلى النسخة الجزائرية والتونسية فهي نسخة مكتبة أحمد الثالث رقم ١/١٩٥٣ لأنها كتبت بخط جميل واضح ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ٢٦ ذي العقدة سنة ٦٩٣هـ بالاسكندرية وبها ٢٨٤ صفحة عنوانها:

«أرجوزة الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في الطب رحمه الله بشرح الفقيه القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد تغمده الله برحمته ورضوانه».

وعليها تملك: انتقل هذا (كذا) النسخة لملك العبد الفقير إلى الله تعالى محيي الدين ابن زين العابد في أوائل شهر رجب سنة إحدى وخمسين(٢٣).. والمشتري من الشيخ شمس الدين، وكتب على الغلاف:

«كان الطب معدوماً فأوجده بقراط ثم مات فأحياه جالينوس ثم عمى بصره حنين ثم تفرق وتشتت في البلاد فجمع شمله محمد ابن زكريا الرازي، قال القطب العلامة الشيرازي(٢٤): ولابد أن يقال: كان الطب ناقصاً فكمله الرئيس ابن سينا».

أما النسخة التونسية التي سبقت الإشارة إليها (رقم ١٦١٥٥) فخطها مغربي بها ١٢٥ ورقة ولها مقدمة طويلة مع مقدمة ابن سينا للأرجوزة أضيفت إليها إضافات ليس لها قيمة، وفيها جزء في مدح القاضي ابن رشد، ليس ذا أهمية، وهذا لايوجد في النسخة الأخرى، وهي أقل جودة إذ بها أخطاء كثيرة،وبها محو في بعض المواضع،(٢٦) وضع الناسخ أو المؤلف حرف (ص) للدلالة على المتن وحرف (ش) للدلالة على الشرح، وبها تصحيحات قليلة(٢٧). ولكن يلاحظ أن بها زيادة لاتوجد في الأخرى وهي أن الناسخ فيما يبدو أو غيره قد أضاف إلى النص تنبيها نقل فيه نصا لمسلمة المجريطي(٢٨).

١ - المضمون العام للشرح:

تابع ابن رشد في شرحه طريقه الأرجوزة في عرض الأصول النظرية والعملية التي ذهب إليها ابن سينا في علم الطب من المبادىء والمشاهدات والنصائح الغذائية والعلاجية وختمها بالجزء العملي الخاص بالجراحة وتقنياتها وهي في الواقع خلاصة واضحة لكتابه «القانون»، ولذلك وصفها أبو مروان عبد الملك بن زهر فيما يروي شارحها محمد بن إسماعيل بن محمد بأنها: «تشتمل على كل مبادىء هذا العلم، وأنها تغني عن جملة من المصنفات في هذه الصناعة».

لخص فيها ما يتعلق بالعناصر الأربعة (الاسطقسات أو الأركان) والمزاج، والأخلاط والأعضاء، والقوى والأرواح والأفعال وما يتعلق بالأهوية والمأكل والمشرب والرياضة والنوم واليقظة والاستفراغات والأحداث النفسانية والمرض وأسبابه والعلامات أو الأعراض، والعلاج وحفظ الصحة والأغذية والأدوية والجراحة.

قسم ابن رشد شرحه الذي وصفه بأنه شرح مختصر[٢٩] إلى جزئين أيضاً الجزء النظري (من ص ١ - ١٩١). والعملي (من ص ١٩٢ - ٢٨٤).

ويمكن تلخيص الموضوعات الرئيسية التي شرحها والتي هي موضوعات الأرجوزة أيضاً على النحو التالي:

الجزء الأول في الطب النظري وبه ثلاثة فصول: الفصل الأول يتضمن الفسيولوجيا: Physiologie والثاني المرض: Pathologie والثالث الدلائل: Semeiotique.

أما الجزء الثاني في الطب العملي ففيه فصلان:

الأول: العلاج بالأدوية والتدبير Therapeutiqne et Regimes.

والثاني: في الجراحة de la Chiriugie.

وتدخل تحت كل فصل مسائل فرعية متعددة.

٢ - منهج ابن رشد من خلال الشرح:

امتدح ابن رشد أرجوزة ابن سينا كما أشرنا إلى ذلك من قبل ووصفها بأنها: «محيطة بكليات الطب وأفضل من كثير من المداخل التي وضعت في الطب مع ما اختصت به من النظم الميسر للحفظ، المنشط للنفس»[٣٠]، وبما أنها مدخل فمن المناسب أن يقتصر فيها وفي شرحها على الأصول الكلية، قال ابن رشد: «وإنما ذكر منها (أي من صناعة الطب) هاهنا الأصول فقط إذ كانت هذه الأرجوزة كالمدخل[٣١]».

ويعطي ابن رشد إذن للأصول والكليات وزناً كبيراً وهذا يتفق مع اتجاهه في الطب عموماً ومع كتابه الكليات، بل مع كتابه الفقهي أيضاً، كما أنه يهتم بما للتجربة من وزن في صناعة الطب في هذا الشرح ويرى أن «المعول في هذا المعنى على التجربة»[٣٢] لا القياس، ويذهب إلى أن «العقل لا يحيط بغير متناه»[٣٣] باعتبار أن خواص الأدوية لايكتفى بالعقل في الإحاطة بمعرفتها لأن هذه الخصائص لانهاية لها، ولذلك هاجم المتكلمين الذين ظنوا أن هذا جهل بالخصائص، وحذر الطبيب من خطر التجربة في خواص الأدوية أيضاً حتى يثبت لديه أثرها بالتجربة المبرهن عليها، ونصح باستعمال الأدوية التي شهد لها الجميع.

وهنا يؤكد ابن رشد الإجماع لدى الأطباء أو ما يسميه «شهادة الجميع»[٣٤]، وهو يرى أنه إذا تعارضت الأدلة التي تدل على مرض ما فعلى الطبيب أن يسلك طريقة الفقيه القاضي الذي يجعل الحكم للعدد

أي الغالبية من الأدلة إذا تعارضت لديه الشهادات أو البينات أو اختلف الشهود وكما يفعل الفلكي أو المنجم في قوى الكواكب المختلفة من قبل اختلاف مواضعها(٣٥).

أما إذا تساوت في الدلالة في بدن واحد «ولم يمكنك الترجيح لا من قبل الكثرة ولا من قبل القوة، لأنه رب علامة أقوى من علامة فالذي يكون عند الطبيب من سلامة العليل وهلاكه هو شك لاغير، ولذلك ينبغي للطبيب في هذه الحال أو يتوقف ويعمل في العلاج على الرجاء»(٣٦).

ولا أريد هنا أن أسهب في منهج ابن رشد بالتفصيل في مجال التجربة فقد أفردت له بحثًا(٣٧).

وإنما الذي أريد أن أؤكده هو أن عمل ابن رشد في الطب يمكن تلخيصه تاريخيا بأنه معرفة للطب القديم والحذق فيه وكذلك الطب المعاصر له وشرحه له، ومن جهة أخرى فإن عمله نظر مستقل أو إن شئت قلت إنه تتميم لما قال القدماء(٣٨) سواء في مجال النظر أو في مجال العمل. وإن كان قد صرح بأنه عاقه عن الكمال في الطب قلة ممارسته أو مزاولته إياه.

ومن مقاصده الرئيسية في أعماله التنبيه على قصور أقاويل الأطباء في بعض المسائل، وخاصة تلاخيصه لبعض مؤلفات جالينوس، ولذلك نجده يقول في آخر تلخيصه لكتاب العلل والأعراض لجالينوس: «وهذا القدر كاف فيما قصدنا إليه من التنبيه على قصور أقاويل الأطباء في هذا الأشياء»(٣٩).

هو وإن كان يعتد بنفسه أحيانا، ويرى أنه تكلم فيما لم يتكلم فيه أحد من قبله، إلا أنه يتواضع، ويعترف بأنه في كلامه الجديد وفي استنباطه أو في تجربته قد بني على أصول من تقدمه، وأن لهم الفضل

بهذا السبق الأصولي يقول ابن رشد: «وإذ قد سرنا إلى هذا الموضع فلم يبق علينا مما قصدنا للتكلم فيما لم يتكلم أحد ممن قبلنا ممن علمناه، وإن كان كلامنا فيه مبنيا على أصول من تقدمنا، ولذلك كان الفصل لهم على كل من أتى بعدهم[٤٠]، كما أنه ينص على أنه متمم لأغراض الأطباء ومضيف لما وصلوا إليه وإن كان ذلك: «بحسب ما تعطيه أصولهم»[٤١].

ومن سماته المنهجية حذره وحيطته ودقة أمانته في نسبة الآراء الطبية والفلسفية إلى أصحابها، فقد توقف مثلًا في نسبة رأي إلى جالينوس وصرح بأنه لم يتحقق منه «وأحسب جالينوس تأول داء الثعلب على أنه الجذام ولست أحقق هذا في هذا الوقت[٤٢]، كما بين أيضا أن «النفث المستدير» يستدل به الأطباء على السل، «وأما دلالته على البرسام[٤٣] فلا أذكر في هذا الوقت عن القدماء»[٤٤] ، ونجده أحيانا أخرى يصرح بأنه لا معرفة له برأي من الآراء في كتب الطب: «لا أعرف هذا من كلام جالينوس»[٤٥] وذلك بصدد بيان سبب شهولة العين، ويقول أحيانا أخرى: «لا أعرف هذا الصنف[٤٦] في كتب الطب[٤٧]»، ويذكر بعض المسائل التي يشير إليها ابن سينا أنه لا يعرفها فيما لديه من كتب أبقراط وجالينوس: «وهذا شيء لا أعرفه من قول جالينوس ولا أبقراط، وله وجه من القياس إن شهدت له التجربة[٤٨] وهذا إذا كان بصدد ذكر مصادر المسائل الطبية التي ينص عليها ابن سينا فهو لايتذكر أن أبقراط بين ما تدل عليه رؤية الثلج في النوم[٤٩].

ويشك أحياناً في النص الذي يتوقع أنه وقع فيه تحريف «وأما البخر فلست أعلم للفصد فيه وجها، إلا أن يكون معنى آخر، ووقع هاهنا مصحفا[٥٠]» وإذا كانت مصادره غائبة عنه فإنه يعلق على مسألة ما بأنه «هو شيء لا أذكره»[٥١].

ومن سمات منهجه عدم التفاته للخرافات التي يعني بها الطب القديم فهو مثلًا في مسألة رأي المنجمين في السعود والنحوس وعلاقة ذلك بالمرض إذا وقعت النجوم في مواقع معينة يرى أن ذلك زعم من مزاعم المنجمين لا أصل له في العلم معلقاً على البيتين لابن سينا وهما:

وإن تـــك الـــنـــحـــوس فـــي الإشـــراف

تـــقـــض عـــلـــى الـــنـــفـــوس بـــالـــتـــلاف

وإن تـــك الـــســـعـــود مـــثـــل ذلـــك

تـــقـــض بـــكـــل صـــحـــة هـــنـــالـــك

فيقول: «هذا من تجارب أهل النجوم فيما يزعمون، وذلك أنهم يرون أن من الكواكب ما الغالب على فعلها الإفساد وهو الذي يسمونه بالنحوس، ومنها الغالب على فعلها الإصلاح وهي التي يسمونها بالسعود، ويرون أن لكل كوكب من هذه الكواكب مواضيع مخصومة من الفلك، يقوى فيها فعلهاويضعف، وأن هذه التي يقوي بها فعلها على مراتب، ولها عندهم أسماء مثل الشرف، والبيت، والمثلثة، وغير ذلك، فهو يقول (أي ابن سينا): إن الكواكب التي هي النحوس إذا حلت في المواضع التي تسمي الأشراف يقوي فيها فعلها، وإذا كان كذلك دلت على هلاك النفوس، وإذا حصلت السعود فيها دلت على سلامتها وهذا كله خلاف ما تبين في العلم الطبيعي من أن أفعال الكواكب خير كلها، وأن ما هاهنا من الموجودات مرتبط وجوده بحركاتها ونزولها أجزاء من الفلك مختلفة أيضاً بعضها على بعض في القرب والبعد[٥٢]».

كما أنكر أيضاً ما يزعمه المنجمون من تأثير القمر[٥٣]، ومن تأثير المواضع المنحوسة والمواضع السعيدة، ويعلق على ذلك بأن «هذا ليس

من صناعة الطب وإنما هي من صناعة متقدمة المعرفة بالنجوم وهي صناعة ضعيفة، وأكثرها باطل[٥٤]».

وليس هذا الحكم ناشئاً عن جهل ابن رشد بصناعة الفلك، إذ يحدثنا أنه كان في شبابه يرصد الأفلاك في مراكش وغيرها في تفسيره «لما بعد الطبيعة» و«في السماء والعالم» وفي كتاب «الآثار العلوية»[٥٥]، وذكر حين كلامه عن المجرة ورصدها كيف أنه كان يقوم بالرصد: «أما أنا فكثيراً ما رصدت في بلاد أقل طولًا من بلدنا[٥٦]» ورصده للحر: «وأما أنا فقد شاهدت بلاداً عرضها نحو الثلاثين وكان بقاء الحر بها بعد انصراف الشمس نحوا من أربعة أشهر وليس هذا مما يدلك بالحس فقط بل يمكن أن يوقف عليه بالقول»[٥٧]، وهو كان على صلبة بابن طفيل (ت ٥٨١هـ) الذي نقد نظام بطليموس الفلكي كما أشار إلى ذلك البتروجي، وكذلك أنكر النظام القائم على الأفلاك الخارجية: Eccentries وأفلاك التدوير Epicyles، وأشار ابن رشد في غير ما موضع من شرحه للأرجوزة إلى معلومات فلكية علمية في مسائل الشمس، والمنازل وقربها وبعدها[٥٨] إلى غير ذلك، كما أشار في كتابه الفقهي «البداية» إلى اختبار ابن حزم لطول القامة ودلالتهاعلى الوقت صلاة الظهر[٥٩]، وكذلك بين رأيه الفلكي في رؤية الهلال قال القاضي: «الذي يقتضي القياس والتجربة أن القمر لايرى والشمس بعد لم تغب إلا وهو بعيد منها، لأنه حينئذ يكون أكبر من قوس الرؤية، وإن كان يختلف في الكبر والصغر فبعيد - والله أعلم - أن يبلغ من الكبر أن يرى والشمس بعد لم تغب، ولكن المعتمد في ذلك التجربة ولا فرق في ذلك قبل الزوال ولا بعده وإنما المعتبر في ذلك مغيب الشمس أولا مغيبها»[٦٠] وفي كلامه على أن المطلوب في صفوف الصلاة ليس هو عين الكعبة إذا كانت غائبة عن الأبصار وإنما هو الجهة إذ لو كان الواجب قصد العين لكان هناك حرج «فإن إصابة العين شيء لايدرك إلا بتقريب وتسامح بطريق الهندسة واستعمال الأرصاد في ذلك فكيف بغير

ذلك من طرق الاجتهاد ونحن لم نكلف الاجتهاد فيه بطريق الهندسة المبني على الأرصاد المستنبط منها طول البلاد وعرضها[٦١]».

وسجل لنا ابن رشد أيضاً الزلزال الذي حدث في قرطبة سنة ٥٦٦ هـ وقال: «ولم أكن حاضراً حينئذ بقرطبة ولكني وصلت إليها بعد، فسمعت أصواتا تتقدم حدوث الزلزلة، وشعر الناس أن ذلك الصوت يأتي من جهة المغرب... وتمادت هذه الزلازل بقرطبة نحو العام شداداً ولم تنقطع إلا بعد ثلاثة أعوام أو نحوها، وقتلت الزلزلة الأولى ناساً كثيراً بالهدم، وزعموا أن الأرض انشقت بقرب قرطبة بموضع يعرف بابدجر فخرج منها شبه رماد أو رمل»[٦٢].

ويبدو أن ابن رشد يصنف الطب جزءاً من العلم الطبيعي [٦٣] وإن كان بين بوضوح العلاقة بين الطب والعلم الطبيعي في كتابه: الكليات[٦٤].

أما علاقة الطب بالحكمة منهجيا فإنه كان يرى أنه لاتنال صناعة الطب دون أن يكون صاحبها عارفا بصناعة المنطق[٦٥] وهو الذي يذهب إلى أن: «الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة، ومعنى الفيلسوف المحب في علوم الحق»[٦٦]. وقد لجأ ابن رشد إلى تفسير معنى الفيلسوف لإزالة ماعلق به من الشناعة في عصره:

«وشرح هذا الاسم يرفع عن السامع له، المنصف، الشناعة التي لحقت هذه التسمية في زماننا هذامن قبل قوم انتسبوا إلى علم الشرع وهم معرون عما تعرفه العامة، والله الموفق للحق بفضله ورحمته»[٦٧].

وذكر أنه كتب هذا التلخيص للمزاج بدعوة من ابنيه: «أبي القاسم وأبي محمد» اللذين أشار إلى أنهما لهما مشاركة في صناعة الطب وفي العلوم الحكمية أو الفلسفية، وهذه الشناعة التي لحقت الحكمة عند أهل زمانه، جعلت الناس يكرهون الكلام في الحكمة الطبيعية، وذلك

يمكن أن يزهد ابن رشد في الكتابة فيها أكثر، وهو ما يبدو من آخر المقالة التي كتبها إلى أحد أصحابه في أصناف المزاج يقول له فيها: «ولولا سفري لبسطت لك القول في هذه الأشياء على ما تعلم من كراهة التكلم فيها، ولكن ذلك يخف عليّ لمكان إيثارك ونباهة فهمك وقدرك، والسلام الأتم الأكمل عليكم ورحمة الله وبركاته»[٦٨].

ومن سماته المنهجية الواضحة دقة التعريفات للاصطلاحات الطبية والفلسفية التي يوردها في شرحه، ويمكن أن نشير إلى بعض هذه التعريفات مثل تعريفه للطب مثلا فإنه بعد أن استعرض تعريف ابن سينا للطب استكمله بأن: «تمامه أن يقال: الطب هو صناعة فعلها عن العلم والتجربة: حفظ الصحة، وإبراء المرض(....) وإنما قلنا في الحد: عن العلم والتجربة، لأنه ليس يكتفي في هذه الصناعة بالعلم دون التجربة، ولابالتجربة دون العلم، بل بهما معا»[٦٩]، ثم تعرض لتعريف جالينوس[٧٠] وحلله وبين أنه حد ناقص لأنه لم يميز فيه بين الطب والجزء من العلم الطبيعي المتعلق بالصحة والمرض: «وقد يظهر أنه نقص من هذا الحد الفصل الذي تفرق به هذه الصناعة من جزء الصناعة الطبيعية الناظرة في الصحة والمرض، فإن صناعة الطب إنما تعلم الصحة والمرض وأسبابها وعلاماتها لتحفظ الصحة، وتزيل المرض، ولذلك يبلغ من معرفة الصحة والمرض إلى القدر النافع في العمل، وأما صاحب العلم الطبيعي فإنما قصده من معرفة الصحة والمرض المعرفة فقط»[٧١]، ونقد تعريف جالينوس لما ورد فيه من القول بالحال المتوسطة بين الصحة والمرض، وبين أنه ليس لها وجود حقيقي: «وكذلك الحال المتوسطة التي جعلها جالينوس بين الصحة والمرض ليست حالاً متوسطة بالحقيقة فإن الحال المتوسطة يطلقها جالينوس على ثلاثة معان: أحدهما على الناقهين وما أشبههم، والثاني على من به مرض في بعض أعضائه، والثالث على من يوجد مريضاً في بعض

الأزمنة، وصحيحاً في بعضها، وإذا كان حد المرض أنه الحالة التي يكون عنها ضرر الفعل، فليس بين الضرر ولا ضرر متوسط، والضرر الضعيف هو داخل في جنس المرض، كما أن الفعل الطبيعي الضعيف هو داخل في الصحة، إذْ كان حدالصحة: أنها الحالة التي يكون عنها استقامة الأفعال»[٧٢].

وأما قسمة الطب إلى علمي وعملي فلابن رشد فيه رأي خاص، فالجزء العلمي من الطب عنده هو الذي يشارك فيه العلم الطبيعي، ويقصد بالعلم هنا: «ما الغاية المقصودة منه العلم فقط لا العمل»[٧٣]، ولذلك فإنه يذهب إلى أن القسم العملي يحذقه المتعلم بالاحتذاء: «يجوز فعله بالاحتذاء أعني بالعمل، ولذلك كان من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولاً لأعماله، وأما عمل اليد فهو كما قلنا عملي محض، وليس يتعلم بالقول منه إلا جزء يسير، وكذلك يشبه أن يكون التشريح، أعني لايتصور منة بالقول إلا يسير»[٧٤].

وهذه إشارة مهمة إلى طريقة التعلم بالاحتذاء أي بالتطبيق وإلى طريقة التعليم بالقول أي بالسماع والإلقاء، وهو رأي للفارابي أيضاً في نظره التربوي.

وفي تقسيم الطب إلى أجزائه فضل ابن رشد طريقة أخرى على طريقة ابن سينا فقسمه إلى ستة أقسام بدلاً من سبعة كما فعل في الكليات[٧٥]. يقول: «وأفضل من هذه القسمة أن نقول: الطب ينقسم إلى ستة أقسام: إلى معرفة طبيعة الصحة، وإلى معرفة علامات الصحة، وإلى معرفة طبيعة المرض وإلى معرفة علامات الأمراض وإلى معرفة إزالة الأمراض وإلى معرفة حفظ الصحة»[٧٦]، ولم يتعرض للقسم السابع، وهو الجزء الطبيعي «الفسيولوجيا» أو علم الأعضاء، وكأنه يرى أنه تابع للعلم الطبيعي وما على الطبيب إلا أن يتسلمه منه.

ومن تعاريفه تعريف الصحة بأنها: «حالة في العضو بها يفعل أو ينفعل على المجرى الطبيعي»[٧٧] كما أوضح المقصود من حفظ الصحة وأنه لا يعدو أن يكون وقاية، فبين أن «الحفظ(...) هو التوقي مما شأنه أن يحدث»[٧٨] وعرف الصحة في شرح الأرجوزة بأنها: «الحالة التي تكون عنها استقامة الأفعال»[٧٩].

أما تعريفه للمرض فهو عنده: «حالة في العضو بها يفعل على غير المجرى الطبيعي أو ينفعل»[٨٠] وعرّفه في شرح الأرجوزة: «المرض بالجملة هو هيئة في البلدن تضر بالأفعال أو الانفعالات»[٨١]، وجعل العرض مرادفاً للانفعال: «الانفعال وهو المسمى عند الأطباء عرضا»[٨٢]، وبين بدقة الارتباط بين الأعراض وبين الأمراض والأسباب ارتباطا منطقياً ووجودياً فالأعراض عنده: «هي أحوال تتبع الأمراض، ، كما أن الأمراض تتبع الأسباب فتلزم عنها»[٨٣] و«ينبغي أن تعلم أن أسباب هذه الأعراض هي الأمراضْ أنفسها»[٨٤] وذلك مثل حمرة البول وسواده مما يظهر في الحميات[٨٥] ويحدد دلالة الأعراض بأنها: «هي عند الطبيب أدلة على الأمراض، والسبب في ذلك أنه لما كانت الأمراض هي سبب الأعراض، وكانت المسببات تدل على الأسباب مثل دلالة الدخان على النار، دلت الأعراض على الأمراض»[٨٦] وعرف العلامات «بالجملة إنما هي الأعراض الظاهرة في الأفعال والانفعالات النفسانية أو الأعراض اللازمة عنها»[٨٧]، ونبه ابن رشد إلى ما يراه من أهم الأشياء في الطب، وهو وقت بداية المرض: «ولذلك كانت معرفة الأشياء التي يعرف بها زمن الابتداء من أتم شيء في هذه الصناعة»[٨٨] ولم يغفل عن الكلام عن الأعراض النفسانية فيرى أن من جملة الأعراض النفسانية التي تحر الجسم الغضب والفكر وغير ذلك[٨٩] كما قسم الأسباب إلى أسباب نفسانية كالرّوع والهم[٩٠] وإلى أسباب بدنية تطرأ من خارج كفساد الهواء[٩١].

ويمكن القول بأن أسلوب ابن رشد العلمي ولغته الطبية والفلسفية، كل ذلك ذو دقة ووضوح، وهذا ما جعلني أشير إلى هذا الجانب اللغوي الاصطلاحي الخاص بلغة الطب، ومن أجل ذلك أيضاً اخترت عدة نماذج من التعريفات الأخرى، وأسماء الأدوية التي تدل على هذا الضوح، وهذه الدقة في استعمال الألفاظ العلمية، وهو جانب منهجي لاتخفى فائدته لنا اليوم في نقل العلوم إلى لغتنا والوصل بها بعد الانقطاع[٩٢].

ومن سماته المنهجية اجتهاده والابتعاد عن التقليد الأعمى وهذا ماجعله يفحص أقوال القدماء بالنقد، وخاصة جالينوس.

والواقع أن جالينوس نقده القدماء أيضاً ابتداء من الاسكندر الأفروديسي الذي كتب رسالة «في الرد على جالينوس» وبعده الرازي والفارابي في رسالته أيضاً في الرد عليه، وابن سينا في أماكن متعددة من الشفاء، وابن رشد، وموسى بن ميمون (ت ١٢٠٤) من بعده متأثراً فيها بالفارابي حيث كتب رسالة في ذلك وهي: «رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي» ونقل فيها نصين للفارابي من كتابه «شرح القياس الكبير». وقد ذكر ابن ميمون أنه التقى بأبناء ابن رشد وتلاميذه وبتلاميذ ابن باجة، وكتب نقداً شديداً لجالينوس في كتاب «فصول موسى في الطب» وأحصى له أربعين خطأً تناقض فيها في مختلف مؤلفاته، ووصف جالينوس بالجهل والانحراف وادعاء النبوة وذلك لأنه نقد بعض ما ورد عن موسى عليه السلام ونسبه إلى الجهل وأشار إلى رد الرازي وشكوكه عليه وإلى محاولة ابن زهر وأبي رضوان حل تلك الشكوك التي ذكرها الرازي، وركز على مشكلة الزمان ومشكلة قدم العالم والخلق»[٩٣].

بيد أن ابن رضوان دافع عن جالينوس، ووصف الرازي بأنه رجل

جاهل لجرأته على جالينوس، ولكن ابن رشد سلك في نقده منهجاً موضوعياً فمثلًا عندما استعرض في مقالة: «أصناف المزاج» رأى جالينوس ومذهب المشائين في المزاج، بين أن جالينوس لم يفهم مقصد المشائين في المزاج وتابعه على ذلك الفلاسفة والأطباء شارحا طريقة نقده: «ونحن ننظر في ذلك فإن كان ما استدركه جالينوس على القدماء حقاً شكرناه على ذلك، وإن لم يكن حقاً عرفنا موضع الغلط في قوله، وصواب قول القدماء في ذلك، ولنجعل مبدأ الفحص في ذلك من الأمور الكلية التي تبينت في الرابعة من الآثار، وفي الثانية من كتاب الكون والفساد[٩٤]».

نقد ابن رشد جالينوس في مختلف كتبه الطبية والفلسفية، ولا نريد هنا أن نطيل في عرض هذا النقد في شتى مؤلفاته وبتفاصيله، وإنما نشير إلى نقداته في شرح الأرجوزة، وفي بعض مؤلفاته الأخرى إن دعت إلى ذلك ضرورة.

ذكر جالينوس في شرح الأرجوزة ما يزيد على سبع وستين مرة[٩٥]، وليس نقد ابن رشد لجالينوس بمانع لهأن يعترف بقيمته العلمية إذ يرى أن الحذق في الطب بما هو صناعة إنما يكون بدراسة كتب جالينوس: « فإن تعلمها (أي الصناعة الطبية) على المجرى الصناعي إنما هو في كتب هذا الرجل، لكن في كلامه طول وربما كسل عنها كثير من الطلبة»[٩٦].

ولذلك لجأ إلى تلخيصها، وقد اعتمد عليه في باب الأدوية التي ساقها في كتابه الكليات قائلا: «ونحن إنما نذكر هاهنا من الأدوية أشهرها ومن الأشهر ما شهد به جالينوس، فإنه الرجل الموثوق والمجرب في هذه الصناعة، وغيره إنما مثله معهم كما يقول هو: كمن ينادي على الشيء بصفاته فإذا أبصره لم يعرفه[٩٧]، ويبدو أن كثيراً من

النقد الذي وجه إلى جالينوس كان أساسه الرد على كتابه: «في آراء بقراط وأفلاطون» وهو عشر مقالات بين فيه أن أفلاطون موافق لبقراط في أكثر أقاويله وأن أرسطو على خطأ في مخالفته لبقراط وقد ترجم حنين بن إسحاق هذا الكتاب إلى السريانية، ونقله إلى العربية حبيش الأعسم[٩٨].

ولذلك كان ابن رشد يدافع عن أرسطو أحيانا كثيرة طبياً وفلسفياً، ويصف جالينوس بأنه لم يتمكن من معرفة العلم الطبيعي، وينسب إليه الوهم في القول بأن أصناف المزاج تسعة (المعتدل والثمانية الخارجة عن الاعتدال): «وهذه كما قلنا غير موجودة وإنما هو شيء توهمه جالينوس لقلة مزاولته للعلم الطبيعي[٩٩]»، ومعنى هذا أنه لا يوافق ابن سينا أيضاً على أخذه بهذا المعنى، ولكنه يتفق مع ان سينا في مزاج الربيع وأنه حار، رطب، ورفض قول جالينوس في أن الربيع معتدل بالمعنى الذي توجد فيه الكيفيات الأربع على السواء ولذلك يقول ابن رشد: «وما قاله(ابن سينا) في الربيع من أنه حار رطب هو الحق وهو خلاف رأي جالينوس في كتاب المزاج لأنه صرح هنالك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل في الذي توجد فيه الكيفيات الأربع على السواء[١٠٠]» والسبب في ذلك فيما يرى ابن رشد من الناحية المنطقية أنه: «لو وجدت له الكيفيات الأربع على السواء لم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأولى من أفعال ضد الحياة التي سببها البرد واليبس، لأنه لو تساوت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط لادم، ولاغيره، ولا بالجملة نشوء ولا كون(...) ولو وجد مزاج معتدل بمعنى أن الاسطقسات فيه متساوية لما وجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول، ولا كانت له صورة واحدة»[١٠١].

ويرفض ابن رشد رأي جالينوس في مسألة الروح الطبيعي[١٠٢]

وهو البخار النقي الذي يكون محله الكبد ومنها ينفذ إلى سائر البدن، وأيد رأي أرسطو الذي يرى أن محل الروح الطبيعي إنما هو القلب ويستدل ابن رشد على ذلك بالمشاهدة الحسية: «والحس يدفع قول جالينوس، فإنه ليس يظهر في الكبد، ولا في العروق الناشئة عنه روح، كما يظهر ذلك في القلب[١٠٣]، وأما الحياة عند ابن رشد فهي تبقي بالقوة الغذائية وهي التي يسميها جالينوس بالطبيعية، ويصف بعض آراء جالينوس بأنها من قبيل القول الشعري: «وجالينوس يقول إن النفس تستوحش بالخلط السوداوي كما يستوحش الإنسان في الظلام، وهذ القول شعري»[١٠٤]، وعارض أيضاً رأي جالينوس في القول بأن حفظ المزاج الخارج عن الاعتدال يكون بالشبيه، وأيد الرازي في ذلك، واستدل على رأيه بشهادة التجربة، فلا تحفظ صحة صاحب المزاج الحار مثلاً بالأشياء الحارة وإنما تحفظ بما هو أقل حرارة من مزاجه[١٠٥].

نقد ابن سينا:

بالرغم من أن ابن رشد أقدم على شرح أرجوزة ابن سينا وامتدحها، بيد أنه يعارضه أحيانا، ويرى أنه قصّر في بعض الموضوعات فهو مثلاً: «قد نقصه أن يذكر أمزجة الأعضاء أنفسها والعلامات الدالة على أمزجتها»[١٠٦] أو أنه لم يذكر بعض الأخلاط المشهورة مثل الخلط الأصفر، وذكر صنفا غير مشهور، وهو الذي دعاه بالدخاني[١٠٧]، ويعترف ابن رشد أنه لايعرف هذا الصنف في كتب الطب[١٠٨]، وينكر على ابن سينا نسبة النحوس والسعود إلى الكواكب ودلالتها على سلامة النفوس أو هلاكها في أمراضها، وقال: «وهذا كله خلاف ما تبين في العلم الطبيعي من أن أفعال الكواكب خير كلها»[١٠٩]، ويتساءل أحيانا عن توصية ابن سينا ببعض الأنواع من

الأغذية كتوصية راكب البحر بالرطب من الأغذية، فيقول ابن رشد: «فلست أدري لم اختص راكب البحر بالرطب من الغذاء لأن راكب البحر هو في هواء في غاية الرطوبة إلا إن كان يريد أن يقل بذلك شربه للماء، فليس ذلك من صناعة الطب، ويحتمل أن يريد بذلك أن يلين طبيعته(١١٠)»، كما يخالف ابن رشد ابن سينا في فصد ابن الستين وابن السبعين، وأن ذلك إفراط وتجاوز في الأمر بالفصد، وخاصة إذا أريد بذلك حفظ الصحة(١١)، ويتساءل ابن رشد أيضاً عن سبب علاج ابن سينا للبخر بالفصد: «وأما البخر فلست أعلم للفصد فيه وجهاً إلا أن يكون معنى آخر وقع هاهنا مصحفاً، إلا أن يقول قائل إن سبب اندفاع الأخلاط التي يكون منها البخر إلى باطن البدن، أو قد يكون سبب ذلك الكثرة(١١٢)».

يعترض ابن رشد على ابن سينا في جعله البلغم سبباً من أسباب عسر الولادة، واحتباس المشيمة، بل إن ابن رشد يرى جعله ذلك سبباً للإسقاط أولى من العسر: «ولست أتصور كيف يكون البلغم سبباً لعسر الولادة ولاحتباس المشيمة، إلا أن يكون يعني بالبلغم إفراط السمن، فإن المرأة إذا أفرط سمنها ضاقت مجاريها فعسرت الولادة، وإذا كان لايبعد أن يقال إن القوة الدافعة تضعف لغلبة البلغم على الرحم، لكن بالجملة غلبة البلغم على الرحم سبب من أسباب الإسقاط لا من أسباب عسر الولادة»(١١٣).

ويعترض عليه في دهن الجسم بالزيت والشمع خوفاً من أثر الشمس لما تؤدي إليه حرارتها من ذوبان الشمع(١١٤).

ومما يجدر بالذكر أن ابن رشد لاحظ ملاحظة لعلها أن تكون وجيهة، وهي أنه قد قصر ابن سينا على حد تعبيره في ذكر الحميات والأورام في الأرجوزة، ووعد ابن رشد بالكتابة في ذلك: «هذه

الأرجوزة قصر فيها في ذكر الحميات والأورام، فإنه قد كان يجب عليه أن يجعل القول فيها على حدة، ولعلنا إن وقع لنا فراغ أن نثبت قولاً وجيزا في ذلك في آخر هذه الأرجوزة إن شاء الله تعالى»[١١٥].

ويبدو أن ابن رشد لم يتمكن من الوفاء بماوعد به، ولكن أدت ملاحظته هذه إلى تنبيه غيره لاستكمال هذا الجانب، ولذلك نجد أرجوزة مستدركة على ا بن سينا ألحقت بآخر شرحه[١١٦].

وقد نشر نص هذه الأرجوزة المستدركة في مجلة المورد (العدد ٤ سنة ١٩٨٥) بتحقيق داود الثامري، اعتماداً على مخطوطة واحدة وهي مخطوطة معهد ولكم للتاريخ الطبي - لندن تحت رقم ١٠٠ وتقع في حوالي ٢٤٠ بيتاً، كما نشرها بعد ذلك جمال الخياط: (المورد المجلد ١٩ العدد ٩ ص ١٥٨ - ١٧٥) وبها ٢٤٧ بيتاً، وقد نسبها كل منهما إلى ابن سينا وأنه هوالذي استدركها على نفسه، ولكن قد أشير في بداية الملحق الذي أشرت إليه، أن هذه الأرجوزة المستدركة ألفها شخص يهودي لم يذكر اسمه، وأنها لاتنسب إلى سواه: «هذه أرجوزة ألفها إنسان يهودي من بعض حكماء الأندلس، لما رأى أرجوزة الرئيس ابن سينا رحمه وبعد البحث تبين أنها من تأليف أبي موسى هارون بن اسحاق بن عزرون المتوفى بعد ٦٠٠هـ، وتوجد منها نسخة مخطوطة أخرى في جسر بيتي رقم ٥٢٢٤ ضمن مجموع (٣٧ - ٤٩) منسوبة إليه، كما توجد منها نسخة أخرى في كلية الآداب بالرباط عنوانها: «أرجوزة في الحميات والأورام» نظم أبي موسى هارون بن اسحاق بن عزرون الأندلسي بها ٢٥٤ بيتا ضمن مجموع (٣١٨ - ٣٢٥)، وتوجد نسخة أخرى بالكلية المذكورة رقم (مكل ١٥٨) مبتورة من آخرها.

ولهذه الأرجوزة المستدركة شرح عنوانه: «الروض الهتون في شرح رجز ابن عزرون» قام به أبو محمد قاسم بن محمد بن إبراهيم

الوزير الغساني الأندلسي الذي كان طبيباً لأحمد المنصور الذهبي السعدي ملك المغرب في عهد السعديين (٩٨٦ - ١٠١٢هـ / ١٥٧٦ - ١١٦٠٤م) وهي بخط المؤلف وتوجد من الشرح أيضاً نسختان بالخزانة العامة بالرباط رقم ٢٦٨١ (D ١٣٨٦) ورقم (D ١٦٨٠ D ٢٧٠٥)[١١].

ولكن عدد الأبيات في هذا الملحق أقل مما يوجد في النسخ الأخرى إذ اقتصر الناسخ على ٥١ بيتاً فقط.

ومما يدل على أنها ليست لابن سينا أن عنوان المخطوطتين المنشورتين منها لا يدل على أنها له، وهو: «هذه أرجوزة في الحميات المستدركة على الرئيس ابن سينا رحمه الله تعالى»، وجاء فيآخر نسخة معهد ولكم: «كملت الأرجوزة في الحميات والأورام المستدركة على الرئيس ابن سينا رحمه الله» وبهذا يتأكد أنها ليست لابن سينا، ومن الأبيات التي تدل على ذلك قوله:

عـيـنـهـا الـرئـيـس فـي الأرجـوزة

بـيـنـة الأوصـاف لا مـغـلـوزة

وابن سينا لا يعبر عن نفسه بالرئيس.

الجانب التاريخي في الأرجوزة لابن رشد:

يبدو في هذا الشرح بوضوح تام أن ابن رشد يفرق بين مذهب الفلاسفة في الطب، ومذهب الأطباء، وإذا أمكن القول بأن هناك فلاسفة أطباء، وأطباء فلاسفة، فإن ابن رشد من الفلاسفة الأطباء كما كان الرازي من قبله من الأطباء الفلاسفة، ولذلك نجد في شرح ابن رشد معلومات تاريخية طبية فلسفية، فهو يعرض لكثير من المذاهب المختلفة بين الأطباء أنفسهم، المتقدمين منهم والمتأخرين، أو من يسميهم بالحدث، فهو قد

فصل القول في بيان مذاهب الفلاسفة والأطباء في تكوين الجسم أو في مادة الجسم عموماً، فذكر مذهب أبقراط وجالينوس، وذكر اختلاف الفلاسفة والأطباء في العناصر التي تتكون منها الأجسام المادية، هل هي أربعة أو اثنان أو واحد، وهل هي ذرات غير منقسمة، وذات طبيعة واحدة، وهل هي أساس العناصر الأربعة ذاتها وسائر الموجودات[١١٩]، وأشار إلى أن ابن سينا اتبع ابقراط ووافقه في هذا المجال، بل أشار إلى أن القرآن ذكر إجمالاً تكوّن الانسان من العناصر الأربعة في قوله تعالى: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار).

«وقد يظهر من أنه مركب من هذه الأربعة من أن له جسداً ذا قوام، وكل ما له جسد ذو قوام فهو مركب من تراب وماء، وإنما يتجسد التراب والماء إذا عجن التراب بالماء، ثم طبخ بالنار حتى يرجع ذا جسد، كالحال في الفخار الذي يعمل، وإذا كان ذلك فقد وجدت فيه الإسطقسات الأربعة، وهذا معنى قوله تعالى: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار) وأدلة هذا مستوفاة في العلم الطبيعي»[١٢٠]، كما أشار إلى أن سبب فساد الأبدان وانحلالها إنما هو تكونها من مضادات، وأنها تحيط بها من خارج أيضاً أشياء مضادة لها، فالأبدان ليست من طبيعة واحدة[١٢١]، ويعرض إلى اختلاف كثير من الأطباء مع بقراط وجالينوس في مسألة الأخلاط: وكثير من الأطباء يخالفونهم في هذا، ويقولون إن مادة الإنسان القريبة التي منها كون هي الدم، وأن هذه الأخلاط الأربعة هي فضول الدم تتميز عند انطباخ الدم منه»[١٢٢] وأن كلام جالينوس في كتابه القوى الطبيعية يلزم منه هذا القول لأنه يقول فيه: «إن الصفراء من الدم بمنزلة الرغوة التي تكون من الشراب إذا غلا، والسوداء بمنزلة الثقل منه»[١٢٣]. كما بين كيف اختلف مذهب حنين عن جالينوس، وابن رضوان في صنف من أصناف البلغم المعروف بالمحي[١٢٤].

وباعتباره فيلسوفاً أولا عارض الأطباء في مذهبهم في القوى الرئيسية الثلاثة: الطبيعية والحيوانية والقوة الحساسة والمحركة المدبرة، باعتبار أن القوة الطبيعية معدنها الكبد، والقوة الحيوانية معدنها القلب، والحساسة معدنها الرأس على مذهب أبقراط وأفلاطون وجالينوس[١٢٥]، وبين أن الخطأ في هذا المذهب في أمرين: «وإنما توهم الأطباء أن القوة الحيوانية غير الحساسة وغير الغاذية»[١٢٦] وينتهي إلى القول بأن القوة التي في القلب طبيعية أي غاذية، والخطأ الثاني جعلهم قوة الحس وقوة الغذاء في أعضاء مختلفة، : «وإنما هي في عضو واحد هو القلب على ما يعتقده في ذلك الفلاسفة المشاءون، وهو الذي تشهد له الأصول الطبيعية»[١٢٧]، حتى إنه شبه القلب بالفرن، والنفس بالفران[١٢٨]، ووضح أن مذهب ابن سينا في الدماغ هو مذهب أرسطو لا مذهب جالينوس في كونه معدلاً لحرارة القلب، وأن مبدأ الحس والحركة إنما هو في القلب لا في الدماغ على ما يذهب إليه جالينوس، ويعلق ابن رشد على ذلك بأن ما يراه جالينوس «ليس هو شيء يوجد بالحس، وإنما هو شيء يظن أن العقل أدى إليه»[١٢٩].

وفي مبدأ التناسل يذكر ابن رشد أن جالينوس يرى أن الأنثيين هما مبدأ التناسل، ولكن أرسطو يرى أنه هو القلب، وأن الأنثيين آلة فحسب، وقص قصة الثور الذي أخصي، ومع ذلك نزا فحملت الأنثى منه، هذا دليل أرسطو[١٣٠].

وكذلك الأمر في الأعراض فإن الأعراض التي توجد في البول: «تدل على أمراض القوة الغاذية التي في الكبد، وكالأعراض التي في النبض فإنها تدل على أمراض القوة الحيوانية على مذهب الأطباء أو الغاذية لى مذهب الفيلسوف[١٣١]».

وهناك نوع آخر من اختلاف الأطباء وهو اختلافهم بسبب اختلاف أقاليمهم، فقد قارن بين أطباء العراق وأطباء اليونان في مذهبهم في الماء، إذ يفضل أطباء العراق ماء الأنهار، بينما يفضل أطباء اليونان مياه العيون[١٣٢]، كما بين أن الإقليم المعتدل عند ابن سينا هو الرابع[١٣٣]، وعند جالينوس هوالخامس[١٣٤]، كما أشار إلى النبض الموزون ونسبة الحركة فيه إلى السكون وزعم الأطباء في ذلك، ومذهب جالينوس وإنكار الرازي له[١٣٥].

وقد أيد ابن رشد الرازي الذي يخالف جالينوس في حفظ صحة صاحب المزاج الخارج عن الاعتدال بالشبيه، وبما هو أقل من مزاجه، وماتدل عليه التجربة في ذلك[١٣٦]، وكثيراً ما ينبه إلى كون ابن سينا يتبع جالينوس في آرائه[١٣٧] وقد حث ابن سينا على اتباع جالينوس وتقليده في بعض وصاياه:

فاقصد بذا الشغل إلى ما قصده

وافصد من الأمراض(ماقد)فصده

أي جالينوس[١٣٨]. ويذكر أحيانا قوما من الأطباء دون أن يعينهم[١٣٩] وقد يقارن بين القدماء من الأطباء والمتأخرين، ففي مسألة دلالة اليرقان مثلاً يقول: «وقد أخبرت القدماء أنه إذا ظهر قبل السابع أنه يأتي على غير نضج، وزعم المتأخرون أنه يأتي في البلاد الحارة قبل السابع ويكون محموداً»[١٤٠].

ومن أهم المسائل التاريخية التي تعرض لها ابن رشد مسألة تقسيم الطب إلى نظري وعملي فإنه يرى أن أول من قسم الطب هذا النحو من التقسيم إنما هو حنين بن اسحاق وذكر ان ابن رضوان المصري (٣٧٦ - ٤٦٠ هـ / ٩٨٦ /١٠٦٧م) رد عليه، وزعم أن أصول جالينوس في الطب تقتضي بطلان هذه القسمة، وأن أبا العلاء بن زهر انتصر له،

وزعم أن هذه القسمة توجد في بعض مؤلفات جالينوس، ولكن الحقيقة التاريخية عند ابن رشد هي أن حنين بن اسحاق هو أول من أبدع هذا التقسيم[١٤١]، وإذا رجعنا إلى كتاب «المسائل الطبية لحنين بن اسحاق[١٤٢] فإننا نجد هذه القسمة بعينها إذ قسمه إلى النظري والعملي، والنظري إلى ثلاثة: النظر في الأمور الطبيعية، والنظر في الأسباب، والنظر في الدلائل[١٤٣]، وليس على بن المجوسي (ت ٣٨٣هـ/ ٩٩٤م) هو أول من قسم الطب هذه القسمة كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين.

ومن المسائل التاريخية الهامة التي ينبغي أن نشير إليها بهذه المناسبة أن مقالة «في حيلة البرء» التي نسبت إلى ابن رشد الحفيد[١٤٤] وهي في الواقع ليست لا لجالينوس ولا لابن رشد الحفيد وإنما هي لابنه أبي محمد عبد الله بن محمد بن رشد كما جاء في أولها: «قال الفقيه أبو محمد عبدالله ابن الشيخ الفقيه العالم الإمام الأوحد أبي الوليد بن رشد»[١٤٥]، وقد صرح ابن رشد الحفيد أن له ولدين هما أبو القاسم وأبو محمد وأنهما هما اللذان دفعاه إلى تلخيص كتاب المزاج لجالينوس، وأن لهما مشاركة في الفلسفة والطب: «وأكثر ما حركني إليه ابناي أبو القاسم وأبو محمد إذ كان لهما مشاركة في هذه الصناعة، وفي العلوم الحكمية، التي لايتم النظر في هذه الصناعة إلا بها[١٤٦]».

أما أبو القاسم أحمد فقد كان قاضياً وتوفي سنة ٦٢٢هـ[١٤٧]، وأما أبو محمد عبد الله مؤلف هذه المقالة فهو عالم بصناعة الطب ولايعرف تاريخ وفاته حسب علمنا، وفي مخطوط الاسكوريال رقم ٨٨٤ حسب فهرست Derenbourg مقالتان لأبي محمد عبدالله بالإضافة إلى تلاخيص والده لبعض مؤلفات جالينوس، ومن جملة ما يضم هذه المخطوط برنامج ابن رشد الحفيد الذي نشره رينان.

وليس المهم هنا أن نثبت أن هذه المقالة ليست لابن رشد الحفيد، وإنما الأمر الذي نراه بالغ الأهمية في تاريخ الطب هو أن صاحبها أراد أن يحدث انقلاباً في تاريخ الطب الذي تواصل مئات السنين مهيمنا على الأطباء ألا وهو مبدأ نظرية العلاج التي قال بها أبقراط وهو أن العلاج يكون «بمقابلة الضد بالضد» وقوله «الضد شفاء الضد[١٤٨]» وأن ماعدا ذلك إنما هي مداواة بالعرض[١٤٩].

وقد بين أبو محمد عبدالله بن رشد طريقة جالينوس التي سار عليها جمهور الأطباء القدماء منهم والحدث، وكان يريد أن يبين أيضاً أن هذه الطريقة ليست الطريقة الصناعية، ثم أعقبها بذكر الطريقة التي وقف عليها هو، واستنبطها، وإن كان سار على منهج والده ودأبه في التواضع الجم، ولايريد أن ينسب إليه الفضل كله، وقد عبر عن ذلك بقوله: «ولما كان جمهور الأطباء القدماء منهم والحدث قد سلكوا في ذلك طريقة أخرى مشهورة وهي طريقة جالينوس، وسائر الأطباء رأيت أن اذكرها أولاً، وأذكر أنها ليست الطريقة الصناعية، ثم أذكر الطريقة التي وقفنا عليها واستنبطناها، إن كان يستحق أن يسمى مثل هذا استنباطاً، لكن إذا نظرنا إلى ما ذهب منه على الناس منذ دهر طويل، مع كثرة من وجد منهم من الأطباء والمتفلسفين أنه يستحق أن يسمى استنباطاً، وإذا نظرنا إلى انطوائه في أقاويل بعض الحكماء، وتنبيهم إليه كان الأولى أن يسمى إيضاحاً وشرحاً[١٥٠]».

والطريقة العلمية عنده هي معرفة النظام الذي تسير عليه الطبيعة، ومعرفة الأشياء المتلازمة المترابطة في سلك واحد سواء كانت أضدادا أو ليست أضداداً، والأشياء المبرئة تبرىء لا من حيث كونها أضداداً ولا من حيث كونها ليست أضدادا، «بل إنما هي طريق للبرء من حيث هي متلازمة منتظمة، وإدراك هذه الأشياء المتلازمة، والنظام الذي بينها هوالذي يسمى صناعة[١٥١]» «فمعرفة النظام الذي ينتقل عليه هذا الكون»:[١٥٢] أمر لابد أن

يكون الطبيب على معرفة به، «فالطريق الصناعي إنما هو معرفة هذا النظام ومعرفة الأشياء المتلازمة فيه من حيث هي متلازمة سواء كانت أضداداً أو ليست أضداداً»[١٥٣] ومعنى هذا أن الطب ينبغي أن يقوم على علم بقوانين انتظام الأشياء من مبدأ محدود إلى مبدأ محدود إلى غاية، وما بين تلك الأشياء من النظام الذي يدركه العقل بين تلك الأشياء، فالأمور الصناعية تقوم على هذا النظام، وكذلك الأمورالطبيعية ومنها الصحة التي تقوم على أمور صناعية وأمور طبيعية معا. وإذا جهل الطبيب هذا النظام الذي تقوم عليه الطريقة الصناعية في الطب فربما يكون جهله هذا هو السبب أو أحد الأسباب التي جعلت أرسطو يقول: «إن أكثر من يموت إنما يموت بالطب[١٥٤]».

وإني أدعو مؤرخي الطب من الأطباء أن يعنوا بهذه الرسالة وماتشير إليه من توجه إلى تطوير العلم الطبي، وفتح آفاق له غير التي انحبست في الأصول البقراطية والجالينوسية دهراً غير قليل من الزمن. ولم تخرج منه الا باكتشاف الجراثيم، وأن ذهنية ابن رشد العلمية هذه، ومنهجه العقلي العلمي الواضح لمما يستحق الاهتمام والدراسة لمعرفة أثر ذلك على الفكر العلمي في تطوره الحديث، وعلى استقلال الفكر، وهل توجد لها ترجمة إلى اللاتينية أو العبرية وقد صرح ابن ميمون أنه التقى بأبناء ابن رشد وتلاميذه.

الأحداث النفسانية:

من أهم الموضوعات التي تحتاج إلى دراسة خاصة، الأسباب النفسية للأمراض، وهي ما يسميه القدماء بالأحداث النفسانية كالغضب والحزن والفرح والقطوب والفزع والروع، والغم والهم، والقلق والخيال، والاختلاط في العقل، وكذلك ظاهرة النوم والأحلام، والكابوس والصرع.

أشار ابن رشد إلى الأعراض النفسانية في كتاب الكليات[١٥٥]

وبين في شرح الأرجوزة سبب اختلال العقل تبعاً لابن سينا وأن معيار صحة العقل هو استقامة تصوراته وتخيلاته وسلامة أفكاره، وتذكره، بحيث إذا اختل واحد من هذه دل على اختلال الجزء من الدماغ المخصوص بذلك الفعل أو بتلك الوظيفة[١٥٦]ورسم خريطة للدماغ معروفة عندالأطباء القدماء وهي أن موضع التخيل هو مقدم الدماغ، وموضع الفكر وسطه، وموضع الذاكرة آخره، فمن اعتل منه التخيل علمنا أن مقدم دماغه هو الذي فيه الآفة، ومن اعتل منه الفكر علمنا أن وسط دماغه هو العليل، ومن اختل منه الذكر أو التذكر علمنا أن مؤخر دماغه هو العيل»[١٥٧].

كما يدل اختلال العقل عنده أو أخذه في النقص والتخليط على قرب الموت[١٥٨]، فهو إذن من الأعراض الرديئة، ويذكر أن الأعراض النفسانية مثل الفرح تؤثر في الدم، وتؤدي إلى كثرته مثله في ذلك مثل الأغذية الحلوة[١٥٩]، ويذهب إلى أن رؤية الدماء في المنام تدل على أن «النفسَ المتخيلة تابعة لمزاج البدن فما غلب على البدن من داخل حاكته النفس من خارج، وخيلته كما تتخيل ما أحسته من خارج[١٦٠]»، وهذا نوع من التفسير للأحداث النفسية بأسباب فسيولوجية أو عضوية، وقد تكون عنده الأسباب النفسانية هي العامل في الأمراض الجسمانية مثل الكرب والقلق والهم[١٦١]، وقد تكون الأفكار عنده تابعة للخلط السوداوي: «لأن من شأن ذلك أن تظلم به النفس، وأن تتخوف العواقب»[١٦٢] كما أنه يفسر تبعا لابن سينا ما يعتري صاحب السوداء من القطوب، وخبث النفس بالخلط السوداوي، وينقل رأي جالينوس وإن كان لايرضي عن تعبيره ويصفه بأنه قول شعري[١٦٣]، وإذا كان المريض يحلم في النوم بالبحار والمياه ويشتكي الكابوس ولايجيد الهضم فتلك أعراض تابعة لمزاج البلغم عنده[١٦٤] كما بين أن الهذيان

يمكن أن يكون علامة على تورم في الدماغ[١٦٥] إذا كان دائما، كما يكون عن أورام الحجاب وفي منتهى الحميات الحادة[١٦٦].

ولم ينس أن يشير إلى العلاج النفساني تبعاً لابن سينا مثل: «أن تفرح نفوسهم (المرضى) بكل ما يستطاع من المسموع والمشموم، وبكل ما هو مفرح من غناء، والجليس الطيب الأنيس.

ومـل إلـى الـعـلاج فـي الـنـفـوس
بـطـيِّـب الـنـديـم والـجـلـيـس
أعـطـهـم الـطـيـب مـن روائـح
وكـل زهـر بـالـعـطـور فـائـح
أعـطـهـم الأفـراح والـغـنـاء
وامـنـعـهـم الأفـكـار والـعـنـاء[١٦٧]

ويصف العشق بأنه مرض نفساني تابع لمزاج البدن[١٦٨].

ويعرض ابن رشد للأرواح الثلاثة التي يراها الأطباء في الجسم، وقواها الخاصة بها فللروح الطبيعي النفس الغاذية والمولدة والنامية، وللروح الحيواني النفس الحيوانية وقوة النبض والقوة النزوعية[١٦٩] وللروح النفساني النفس الحساسة والمتخيلة والمفكرة والذاكرة، ولكنه اهتم بالقوة النزوعية من القوى الحيوانية وسماها الشهوانية وعرفها بأنها: «هي التي تنفعل بالحب أو الكراهية لكل شيء يكون سبباً لأن يفعل الإنسان فعلا ما»[١٧٠] فهي إذن سبب الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه: «وهذه القوة هي سبب الأفعال، لأن كل فعل فالسبب فيه المحبة، وكل ترك فالسبب البغضة»[١٧١] وهي غير القوة الغاذية وغير القوة المدركة ويذكر أن أفلاطون يسميها بالحيوانية[١٧٢].

أما عدد القوى النفسانية فتسع: الحواس الخمس، والقوة المحركة

في المكان، والقوة المتخيلة، والمفكرة، والذاكرة، وهذه القوى أشار إليها في كتاب الكليات أيضاً، وإن كان زاد عليها قوة الحفظ واعتبرها هي والذاكرة شيئاً واحداً، وتسمى هذه القوى الثلاثة الأخيرة: قوة التخيل وقوة الفكر وقوة الذكر، بالقوى السياسية كأنها هي التي تسوس البدن وتدير شؤونه. ومن الواضح أن ابن رشد لا يأخذ بهذه القسمة ويعتبرها غير صحيحة وإنما: «جرت عادة الأطباء أن يقسموا إليها قوى النفس، وهي إن كانت قسمة غير صحيحة، فيشبه أن تكون قليلة الضرر في هذه الصناعة[١٧٣]»، وذلك أن القوة المحركة عنده ليست شيئاً أكثر من القوة النزوعية إذا اقترن إليها الرأي أو الخيال أو كان هناك إجماع[١٧٤] «وإذا كان الأطباء يعدون القوة النزوعية من القوى الحيوانية وأن القوة المحركة في المكان نوع آخر وهذا كله غير صحيح[١٧٥]»، والقوى عنده إذن هي: الغاذية والنامية والمولدة والحسية والمتخيلة والنزوعية والنطقية ومن رواضع المتخيلة في نظره: الذاكرة والحافظة، ومن رواضع النطقية وخدمها المفكرة والذاكرة، ولايوافق على أن هذه القوى مزاجية بل هي نفسية وهذاهو مذهب الفيلسوف لامذهب الطبيب.

وفي النهاية يرى أن الروح واحدة بالموضوع كثيرة بالوظائف: «وهي بالحقيقة روح واحدة بالموضوع كثيرة بالفعل مثل التفاحة التي هي واحدة بالموضوع كثيرة بالرائحة والطعم واللون[١٧٦]».

ظاهرة النوم:

عرف ابن رشد ظاهرة النوم بأنها: «انصراف الحرارة الحسية إلى معونة الحرارة الطبيعية في الهضم[١٧٧]» وعرفها تارة أخرى بأنها: «انصراف القوى النفسانية من ظاهر البدن إلى باطنه»[١٧٨]، ولما كان الإدراك والحس يقعان في اليقظة وفعلهما المتواصل يتعب النفس كان

النوم هو راحتها، لأنها تتخلى عن الفعل وترجع إلى مبدئها الذي هو القلب فتتوفر هنالك فيما يقول[١٧٩].

ويرى أن سبب النوم إما التعب وإما انهضام الطعام، ولذلك إذا أصيب الإنسان بالأرق انتابه قلق وكرب[١٨٠] وبما أن النوم هو وقت الراحة، راحة البدن بالطبع، فإنه إذا أحدث النوم وجعا دل على سوء الحال[١٨١] ولهذا قال ابن رشد: في بيان ضرر طول النوم على النفس الإنسانية: «وبين إنما كان طول النوم يؤذي النفس لأن النوم إنما هو لمكان استجمام النفس، ووجود النفس بالفعل إنما هو بالسهر، فإذا طول النوم عليها انغمرت حياتها وانطفأت حرارتها كما تنطفىء النار المغطاة بالرماد، كما أنه إذا أفرط المرء في السهر ضعفت الحواس وتبددت حرارتها كما تتبدد حرارة النار لكثرة الحركة»[١٨٢].

ملامح أخرى من الكتاب:

مصادر الشرح:

ذكر ابن رشد في شرحه عدة مصادر وهي:

كتاب ابقراط في الفصول (ص ١٠، ١٨٦).

وتقدمة المعرفة لأبقراط (ص ١٥٥).

وكتاب طبيعة الإنسان لأبقراط (ص ١١)

وكتاب الاسطقسات لجالينوس (ص ١١).

وكتاب المزاج لجالينوس (ص ٢٢).

وكتاب القوى الطبيعية لجالينوس (ص ٤٤).

والغريب أنه لم يشر إلى كتاب القانون لابن سينا للاستعانة به في الشرح إذ الأرجوزة خلاصة له.

استعمال الأعضاء وتربيتها:

يذهب ابن رشد إلى أن كل عضو من أعضاء الجسم يقوى باستعماله وأداء وظيفته فيوصي تبعاً لابن سينا بتربية أعضاء الأطفال ففي البصر مثلاً يوصي بالنظر إلى السماء والنجوم، وبعرض الألوان المختلفة، على العينين، ويرى أن أنسب الألوان وأنفعها للبصر هو اللون الأخضر لتوسطه بين البياض والسواد، ذلك أن البياض شديد التحريك للبصر أو مفرق له، والأسود على العكس مجمع للبصر وكلاهما مضر للبصر، والوسط هو الملائم في نظره[١٨٣]، وكذلك القول في إعداد آلات سمع الطفل لأن يسمع ويتكلم: «وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروموا محاكاة المتكلم كما يفعل الطير الذي يقبل تعليم الكلام[١٨٤]».

التبريد والتجفيف:

أشار ابن رشد إلى طريقة القدماء في حفظ الأغذية ومنعها من التعفن الذي تؤدي إليه الرطوبة والحرارة في الهواء الذي تأتي به الريح الجنوبية في نظره: «ولذلك تكثر العفونة بهبوبها لأن سبب العفونة هو غلبة الحرارة والرطوبة ولذلك نرى الذين يقصدون منع تعفن الأشياء يبردونها ويجففونها[١٨٥]».

الاستحمام:

الاستحمام عنده وعند ابن سينا: «ضروري في تنقية فضول الهضم، (...) وهو ضروري في حفظ الصحة وقد كان القدماء

يستعملونه إثر الرياضة كل يوم، وشرطه ألا يكون في المعدة طعام (. . .) وخواص الحمام أنه يرطب الجسم، ويخلخله، ويتم النضج[(١٨٦)]».

الرياضة:

اهتم بالرياضة البدنية ودعا إليها، وعرفها بأنها: «أن يعلو النفَس، ويندي البدن[(١٨٧)]، وأن فائدتها أنها: «تعدل الأبدان، وتخرج الأثقال والأخلاط[(١٨٨)]» بما فيها من حركة وحرارة، وأنها تعد الجسم للغذاء والنمو، وأن وقتها هو عند «تمام الهضم الأخير[(١٨٩)]»، ودعا إلى ترك السكون والدعة فإن من شأن ذلك: «أن يملأ الجسم بالأخلاط لقلة الاستفراغ الذي يكون معها (أي الدعة) ولذلك لايتهيأ الجسم للاعتدال، لأن الجسم إنما يتهيأ للاعتدال إذا خرجت عنه الفضول[(١٩٠)]»، ويوصي كما هو الأمر في الطب القديم أن يمشي الإنسان بعد الطعام قليلاً حتى ينزل الطعام عن فم المعدة (. . .) ولذلك أمر في الغداء بالنوم، وأمر في العشاء بالسهر[(١٩١)]».

العادات:

كثيراً ما يشير ابن رشد إلى ما يمكن أن يسمي باجتماعيات الطب، فيذكر اختلاف العادات باختلاف الشعوب، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف الأمراض والأغذية والأدوية، فيذكر مثلاً أن ما حكاه ابن سينا عن الدهاليس التي كانت تصنع في المناطق الحارة تحت الأرض لا توجد في الأندلس، كما أن بعض الأنظمة التي ذكرها ابن سينا على أنها محمودة لاتعرف عنده في الجزيرة، : «هذه هي ألوان الأطعمة المحمودة عندهم بالعراق، وأكثر هذه التي ذكر ليست تصنع في هذه البلاد[(١٩٢)]»، وذلك مثل الكزبرة، والسكباج، والزيرباج، وكذلك القول

في بعض اللحوم مثل ما سماه ابن سينا بالطيهوج والدراج فانهما لايذكران بالأندلس، ومثل ذلك شرب الماء البارد والفاتر فهو يختلف عنده باختلاف البلدان الحارة والباردة، لأن قليل الماء البارد يروي، والفاتر في حقهم أفضل، وبخاصة في زمن الشتوة، وكان اليونانيون كثيراً ما يجزعون من شراب الماء البارد لمكان عادتهم وبلدهم[١٩٣]».

ويذهب في الغذاء إلى أن: «أفضل الأخباز ما خبز حتى يصير على هيئة الاسفنج، وخمّر تخميراً معتدلاً، وطبخ في التنور، ثم بعد التنور خبز الفرن، وأثنى الزهراوي على خبز الطابق وجعله مثل خبز التنور[١٩٤].

تلوث البيئة:

أدرك القدماء أثر تلوث البيئة على صحة الإنسان ولذا تجد ابن رشد يوصي بعدم أكل السمك الذي يعيش في الشطوط وخاصة قرب المدن: «والذي يكون في الشطوط أردأ أنواع السمك لمكان اغتذائه بالأزبال والأقذار، ولاسيما ما كان منه في شطوط المدن الكبار وكذلك الحال في الأنهار[١٩٥]»، ويرى أن أفضل أنواع السمك إنما هو البحري، وأحسنه السمك الصخري «لكثرة حركة الماء الذي يكون بين الصخور(...) وبعده اللجي[١٩٦]» ذلك أن السمك إما أن يعيش في البحر في الماء المالح، وإما أن يعيش في النهر في الماء العذب أو في الماءين معا، وأفضله في نظره كما قلنا البحري ثم الذي يعيش في الماءين ثم الذي يعيش في الماء العذب[١٩٧] ويخبرنا ببعض أنواع السمك المعروفة عنده في الأندلس فمن السمك الفاضل «السمك الفاضل الذي يعيش في الماءين الذي يعرف عندنا (في الأندلس) بالشايل[١٩٨] والبوري والسردين سمك لجي فاضل»[١٩٩].

ويذكر أن من عادات أهل الأندلس إطعام الطفل قبل نبات أسنانه، وهو أمر لايراه ابن رشد ممودا[٢٠٠].

كما يوصي بمراعاة الناس في علاجهم، ولذلك يشير إلى تطور الناس في الأندلس من الاختصاص على الضروري من العيش عند القدماء إلى الميل إلى الترف والجدة عند بعض الطبقات على الأقل: «وكانت العادة معينة للقدماء في هذا المعنى أعني أن الناس لم يكونوا في ذلك الوقت شديدي النهم، وذلك أن أغذيتهم كانت مقدرة بالشريعة أو قريبة من المقدرة، وأما اليوم فالعادة تضاد هذا التقدير، فينبغي أن يزاد قليلاً في تغذيتهم، ولاسيما أهل الترف والجدة[٢٠١].

العالم الصغير والعالم الكبير:

من الأدب الطبي عند ابن رشد كثرة ضرب الأمثلة التصويرية لتقريب المعاني الطبية إلى الأذهان من ذلك أنه يشبه ما يحدث للجسم من أمراض وأزمات بما يحدث في العالم الكبير من زلازل ورعود وبروق، فما يصيب الإنسان من الحمى من النوع النافض مثلا فهو مثل الزلزال: «إن الذي يحدث من ذلك في العالم الصغير هو شبيه بما يحدث في العالم الكبير»[٢٠٢]. وعندما يتكلم على تركيب الأدوية بعد إفرادها يصور هذا اللون من المرانة على التركيب بعد التحليل بالموسيقى: «وكما أن صاحب الموسيقى بعد أن يعطي اسطقسات الألحان، وأصناف تركيبها قد يتكلم في الآلات المشهورة ليقع بذلك الارتياض، كذلك الأمر هاهنا»[٢٠٣] وشبه تأليف الكتاب بعمل الرسام في رسمه وتلوينه في كتابه الكليات وهكذا لو جمعت هذه الأمثلة لكانت كافية في كتابة مقال شائق أدبيا وتربوياً.

صيانة النساء:

وردت إشارة لطيفة إلى صيانة وجوه النساء من حرارة الشمس وتأثيرها عليها، وذلك أن ابن رشد أوصى تبعاً لابن سينا أيضاً بأن يطلى الوجه بالدهن والشمع، ولكن ابن رشد بين أن الأولى أن لا يطلى الوجه بالأطلية التي فيها شمع، لأن حرارة الشمس تذيب الشمع، : «وذلك لأن تأثير الشمس في أوجههن هو أشر لموضع صيانتهن»[٢٠٤]، وبذلك لم ينس أطباؤنا العناية بجمال المرأة وصيانته، وقد شاع في زماننا هذا اصطناع الدهون والزيوت والمواد الكيميائية إلى درجة بالغة وموغلة في إفساد الوجوه أحياناً.

ملحق

نماذج من اصطلاحات ابن رشد الطبية وتعريفاتها، ومن تعبيراته العلمية وبعض أسماء الأدوية

(ب)

- بادية (أسباب الأمراض).

«أسباب من خارج البدن وهي التي تسمى بادية»(ش.أ/ ٩٣)[٢٠٥].

- البثور: «يعني بالبثر الحبوب التي يكون معها وجع شديد، وانتفاخ العضو» (ش.أ/ ٢٦٣).
- مبقورة: (أورام): «المبقورة هي المتفجرة» (ش.أ/ ١٣٥).
- بحران: «وحدّ البحران هو تغير يصيب العليل بسرعة في الآن، وهذا التغير يحدث عن صعوبة الأعراض التي بالعليل، ومجاهدة النفس للمرض، وهذا يفضي بسرعة بالمريض إما إلى الموت، إن كان مذموماً، أو إلى الحياة إن كان محموداً» ش أ/ ١٦٢.

«والبحران في الحقيقة إنما هو عبارة عن مقاتلة القوى للمرض، ومحاربتها إياه، فإن غلبت القوة كان بحراناً محموداً وكانت السلامة والحياة، وإن غلب المرض كان الموت، وهذا الاسم كان يدل في لسان اليونانيين على الحكم والفصل في القضايا بحياة الجاني أو موته فنقل هذا الاسم إلى البحران على جهة التشبيه كأنه يوم الحكم فيه، والقضاء بتغليب المرض أو القوة» (ش. أ/ ١٦٢).

- البواسير، (ج. باسور).

«البواسير لحم زائد ينبت في فم المقعدة» (ش ج / ٢٧٩).

(ت)

- التوتة: «هي ورم متقرح في الوجه» (ش.أ / ٢٦٤).

(ج)

- الجبر: «الجبر هو رد الشظايا من طرفي العظم المكسور، وإدخال بعضها في بعض على الهيئة التي شظت، حتى يعود العظم كهيئته، ونشر ما لم يمكن منها أن يدخل بعضه في بعض، مما إن ترك نخس وآذى. ثم تلفّ على موضع الكسر عصايب، يبتدأ باللف من موضع الكسر إلى الجهتين جميعاً أعني إلى فوق موضع الكسر من الجهتين، لا أن يبدأ من فوق حتى يصار بها إلى الكسر، وذلك أن هذا النحو من الشد هو الذي يمنع المواد أن تنصب إلى موضع الكسر، وهذا الربط ينبغي أن لا يجعل مفرط الشدّ لئلا ينزل العظم، ولا رخوا لئلا تنصب إليه المواد، ثم توضع بعد هذا الربط رفائد من عود لتمسك استقامة العضوين. والمجبرون من أهل زماننا يجعلون هذه الرفائد من أول الأمر، والصواب أن تؤخر إلى أن يؤمن من التورم ثم تشد هذه الرفائد بلفائف أخرى». ش. أ/ ١٨٢.
- الجرح: «وما أصاب اللحم من تفرق الاتصال يسمى جرحاً، وإن تمادى الزمان به سمّي قرحا»ش أ/ ٩٢.
- الجمود: «المرض الذي يسمى الجمود الذي يعتري من سبب بارد من خارج مثل الجليد والثلج» ش. أ/ ٨٦.

(ح)

- حب القرع: «وهي دود يتولد في المعاء، ويصيب منها القولنج» ش. أ/ ١٠٢.

- حمى: «أما الحميات فيظهر أنها حرارة تعم البدن، مضرة بجميع أفعال الأعضاء وانفعالاتها» ك / ٩٧[٢٠٦].

«فحد الحمى إذن هو أنها حرارة ممتزجة من الحرارة الطبيعية، والحرارة العفونية تنبعث في جميع البدن من القلب، فتضر جميع الأفعال والانفعالات» ك / ٩٧.

- حمى الدق والذبول وحمى العفونة وحمى يوم:

«والحرارة إذا حدثت في عضو من البدن لم يكن لها اسم يخصها، وإذا حدثت في جميع البدن سميت حمى، وهذه إن كانت الحرارة منه في الأعضاء الأصلية سميت دقا، وذبولاً وإن كانت في الأرواح سميت حمى يوم» ش. أ/٨٦.

- الحيوان الكثير الأرجل: «وأما الورم الذي يحدث في الأنف وهو المسمى باسم الحيوان الكثير الأرجل فإنه يحدث عن السوداء» ش. أ/ ٢٧٣.

(د)

- الدوالي: «والدوالي هي عروق تظهر في الساق غليظة شديدة الغلظ، تمتلىء من أخلاط سوداوية، وأكثرها يعترى أهل التعب». ش أ/ ٢٧٩.
- دق (أنظر حمى)
- داء الفيل: «هو أن يغلظ الساق والقدم غلظا خارجاً عن المجرى الطبيعي، لأجل مادة غليظة تنصب هنالك، وأكثر ما يكون عن الخلط السوداوي» ش. أ / ٢٧٠.

(ر)

- الرشبذ: «وكذلك الرشبذ الذي تتصل به العظام المكسورة هو اتصال غير شبيه» ش. أ/ ٥٨.

«والذي ينبت في موضع الكسر هو شيء شبيه بالعظم، وليس عظما، وهو الذي يعرفه الأطباء بالرشبذ» ش. أ/ ٢٨٣.

- الرّض: «وما انشق بالطول أو بالعرض في عصب يسمى شقاً ورضا» ش. أ / ٩٣.

(ز)

- زلق: «وذلك أن هذه العلة هو أن يخرج الطعام من المعدة والمعا غير منهضم، إما لخلط هناك مزلق، إما لقروح فيها، فإذا وقف الطعام فيها حتى يحمض دل على خير» ش. أ/ ١٨٩.

(س)

- سابقة (أسباب الأمراض) «وأسباب من داخل، وهذه منها قريبة وهي التي تسمى واصلة، (. . .) ومنها بعيدة وهي التي تسمى سابقة» ش. أ / ٩٣.
- سبانجة: «سبانجة الأنف: اللحم النابت الشبيه بالحيوان الكثير الأرجل» ش. أ / ٢٧٨.
- السّبْل: «هي عروق غير طبيعية تنسج على الملتحم من العين».
- سكتة: «والسكتة هو أن يعدم الإنسان الحس والحركة في جميع بدنه بغتة، وهي إما أن يبرأ منها، وإما أن ينحل إلى فالج». ش. أ/ ٢٧٠.
- سلخ: «وما أبان الجلد عن اللحم يسمى سلخاف» ش. أ / ٩٣.

(ش)

- الشق (انظر الرّض) «الأورام التي تحدث الشتر في العين وانقلاب الأجفان» ش. أ/ ٢٧٨.
- النشاتر: «الأورام التي تحدث الشتر في العين وانقلاب الأجفان» ش. أ/ ٢٧٨.

(ص)

- الصرع: «هو تشنج، وفعل منكر يعتري في الدماغ والعصب، من البلغم، والريح البلغمية» ش. أ/ ١٥٤.
«وأما الصرع فيكون عن البلغم وعن السوداء» ش. أ/ ٢٧٣.

(ط)

- طب انخلاع المفاصل: «وطب انخلاع المفاصل هو أن يمد كل واحد من العضوين إلى الجهتين المتقابلتين، ثم يحل عنهما حتى يدخل أحدهما في الآخر أعني المفصل في ذي المفصل، والقدماء كان لهم في ذلك معرفة تفعل ذلك بسهولة وحسن اعتدال» ش. أ / ١٨٣.
«وبعد ما يرجع العضو المفصول تتركه زماناً محدوداً حتى يسلم من الورم ثلاثة أيام، بأن تجعل عليه الأدوية القابضة حتى يسلم بذلك من التورم، ثم تلزم صاحبه تسكين ذلك العضو لا أقل من شهر، وربما احتاج إلى أن يبقى عشرا بعد الشهر أعني أربعين يوما» ش. أ/ ٢٨٣ - ٢٨٤.

(ع)

- الأعفاج: «هي البطون التي ينطبخ فيها الغذاء وهي المعا والمعدة، والكبد» ش. أ/ ١٤١.
- عفونة (انظر) حمى.
- اغماء: «وأما الإغماء فلعله[٢٠٧] يعني به الصرع أو السدر الذي يسقط منه صاحبه على الأرض.» ش. أ/ ٢٧٠.

(ف)

- الفالج: «هو استرخاء الشق الواحد، وذهاب الحس منه والحركة» ش. أ/ ٢٧٠.
- الفتق: «فتق السرة يكون من المعا ومن الثرب» ش. أ/ ٢٨٠.

- الفزز: «الانفصال أو تفرق الاتصال في الأعضاء يسمى في الغشاء والعروق فزرا» ش. أ/ ٩٢.
- الفسخ: «وما اعترى العضل (أي من الانفصال) يسمى فسخاً» ش. أ/ ٩٣.
- الفواق: «الفواق الذي من قبل الرطوبة، وذلك أن العطاس يدفع تلك الرطوبة عن جرم المعدة التي هي بسبب الفواق، وتعين الطبيعة على دفعها، لأن الفواق هو حركة ضعيفة من الطبيعة لدفع الفضل المؤذي في المعدة، وأما الفواق الذي سببه التشنج من اليبس فلا تزيله» ش. أ/ ١٨٩.

«الفواق الذي يعرض عند دفع المعدة ما يصيبها من الخلط المؤذي لها» ش. أ /١٠٨.

- الفيل (انظر داء الفيل)

(ق)

- القرح: (انظر الجرح)
- القولنج: «يعني تورم المعا الذي يسمى القولنج الشديد» ش. أ / ٢٦٢.

(ك)

- الكابوس: «هو صرع ما يكون في النوم، ولذلك ينذر بالصرع» ش. أ/ ١٥٤.
- الكسر: «انحلال الفرد في الأعضاء، له أسماء فيسمى في العظام كسراً» ش. أ/ ٩٢.

(ل)

- لقوة: «وأما اللقوة فهي استرخاء أحد الجانبين من الوجه، وتشنج

الثاني، وتكون من سببين: من استرخاء من رطوبة ترخي، ومن تشنج، فإذا كانت من التشنج كان الخد العليل هو المتشنج، وإذا كانت من استرخاء كان العليل هو الجانب المسترخي» س. أ/ ٢٧٠.

(ن)

- نخاع: «ومن الدماغ والنخاع ينبت عصب الحس والحركة، والنخاع هو جسم يخرج من مؤخر الرأس، ويمر في الفقارات إلى آخر الظهر، ويخرج من ملتقى كل فقارتين عصبتان تأخذ إحداهما يمنة، والأخرى يسرة، إلا الفقارة الأخيرة فإنه تخرج منهما عصبة واحدة. وعدد الفقارات أربع وعشرون فقارة، ومن هذا العصب تأتي الحركة (كذا) اليدين والرجلين، ويخرج من مقدم الدماغ سبعة أزواج من العصب هي التي تعطي كل ما في الوجه من الحس والحركة، وكذلك الصدر، وآلات النفس والكلا» ش. أ/ ٥١.
- النزوعية: «والقوى الثانية من القوى الحيوانية هي القوة التي تسمى بالنزوعية، أعني الشهوانية، وهي التي تنفعل بالحب أو الكراهية لكل شيء يكون سبباً لأن يفعل الإنسان فعلا ما، أعني أن يقرأ، وأن يطلب، وهذه القوة هي سبب الأفعال، لأن كل فعل فالسبب فيه المحبة، وكل ترك فالسبب فيه البغضة فكأنه قال(يقصد ابن سينا): وهذه القوة هي التي تنفعل بالمحبة أو بالبغضة للأشياء المحبوبة أو المبغوضة التي هي سبب حدوث الأفعال للإنسان، وهذه القوة هي غير الغاذية، وغير المدركة، فإن أطلق اسم الحيوانية على هذه فقط كانت الحيوانية قوة ثالثة غير الحساسة والنباتية، وهذه هي التي يدل عليها أفلاطون بالحيوانية، وأما النبضية فليست من هذا الجنس، بل هي من جنس القوى الفاعلة للغذاء» ش. أ/٥٩.
- الانتشار: «والانتشار هو اتساع ثقب القرنية فيضعف النظر بذلك، وهذا الاتساع إذا كان سببه استرخاء كان عن البلغم، وقد يكون سببه

عن يبس» ش. أ/ ٢٧.

- النوم: «هو انصراف القوى النفسانية من ظاهر البدن إلى باطنه، ولما كان فعلها الذي هو الإدراك والحس المسمى يقظة إنما هو إذا كانت في ظاهر البدن، وكان الفعل يتعبها كان في النوم راحتها، لأنها تنحل عن الفعل وترجع إلى مبدئها الذي هو القلب فتتوفر هنالك، وسبب النوم هو إما انهضام الغذاء، وإما التعب. أما وقت انهضام الغذاء فلأن الغذاء ما دام ينهضم يتولد عنه في القلب والدماغ بخار رطب بارد، ومن شأن البارد أن ينقبض فيغور فترجع الحرارة الغريزية لمبدئها لمكان ما غذاها من البرودة فترجع الحواس برجوعها، إذْ كانت محمولة فيها، وإنما كان التعب سبباً للنوم فلأن التعب يبرد الحرارة الغريزية ويبددها فتنقبض إلى مبدئها لتستجم هنالك وتستريح من التعب حتى ترجع إلى قريب من المزاج الأول فينتبه الحيوان كما ينتبه إذا تم هضم الغذاء» ش. أ/ ٧٦ - ٧٧.

(هـ)

- هتك: «تفرق الاتصال إذا وقع في الرباط أو في الوتر مثل انصداع فيها أو بتر يسمى هتكاً» ش. أ / ٩٢.

(و)

- واصلة (أسباب الأمراض):

«الأسباب صنفان: أسباب من خارج البدن وهي التي تسمى البادية، وأسباب من داخل، وهذه منها قريبة وهي التي تسمي واصلة» ش. أ/ ٩٣.

- ورم الأربية: «وهو ورم اللحم الذي في أصل الفقر» ش. أ/ ١٨٨.
- ورم ذات الجنب:

«أورام ذات الجنب أعني أورام غشاء الصدر وأورام الرئة نفسها» ش. أ/ ١٢٤ - ١٢٥.

- ورم فلغموني

«الورم الفلغموني عند الأطباء هو الذي الغالب عليه الدم، ولذلك كان الذي يبول صاحب هذا الورم دما عفنا». ش. أ/ ١٣٥.

(ي)

- اليرقان:

«الأعراض (...) فمنها ما يدركة حس البصر وهي المبصرات الخارجة عن الطبع مثل صفرة صاحب اليرقان» ش. أ / ١٠٨

نماذج من أسماء الأدوية

كتب ابن رشد قائمة من أسماء الأدوية مصنفة حسب محل استعمالها من البدن وذلك بإحصاء جهات استعمال الأدوية وما وضع لها من أسماء في صناعة الطب.

فالأدوية «إما أن تستعمل من خارج وإما من داخل، وإن استعملت من داخل فإما أن تستعمل عن طريق الفم، وإما عن طريق المخرج» ش. أ/ ٢٥٠.

أولا - أسماء الأدوية المستعملة من الداخل:

أ - أسماء ما يرد من الفم.

١ - معجون.

٢ - شراب.

٣ - سفوف (الأدوية اليابسة المسحوقة).

٤ - حب.

٥ - نجاتج (أو الرب، مشروب مسهل).

٦ - غراغر

ب - أسماء ما يرد من المخرج.

١ - تقطير (من مخرج البول)

٢ - حقن (من مخرج الفضلة إذا كان سائلا).

٣ - فرازج أو فرازجه أو فرزجة (إن لم يكن سائلا).

٤ - فتائل (وقد تسمى الفتائل: الخرق المفتولة التي توضع في الجراحات الغائرة).

ج - ما يرد من الأنف:

السعوط.

د - ما يرد العين

١ - كحل

٢ - شياف

هـ - ما ينقى به الفم.

١ - سواك

٢ - سنون. ش.أ/ ١٥٠.

ثانيا - أسماء الأدوية المستعملة من الخارج :

١ - دهن

٢ - دلك

٣ - نطول

٤ - خضاب

٥ - غسول

٦ - ضماد (تضميد)

٧ - كماد (تكميد)

٨ - طلي

٩ - ذرور

١٠ - وشم

١١ - مرهم

١٢ - تغليف

المصادر والمراجع

١ - ابن رشد، كتاب الآثار العلوية تحقيق سهير فضل الله وسعاد علي عبدالرزاق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.

٢ - ابن رشد، بداية المجتهد وكفاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٣ - شرح أرجوزة ابن سينا، مخطوط أحمد الثالث.

٤ - رسائل ابن رشد الطبية تحقيق جورج شحاته قنواتي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٥ - الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولي للاكاديميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٦ - ابن النفيس، كتاب «تشريح القانون»، تحقيق سلمان قطاية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.

٧ - حنين بن اسحاق، المسائل، تحقيق محمد علي أبو ريان وجلال محمد مرسي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٨٧.

٨ - جالينوس، كتاب جالينوس في الاسطقسات على رأي أبقراط نقل حنين بن اسحاق وتحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.

٩ - كتاب الصناعة الصغيرة نقل حنين بن اسحاق تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.

١٠ - كتاب جالينوس في فرق الطب للمتعلمين، نقل حنين بن اسحاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨.

١١ - كتاب جالينوس إلى أغلوقن في التأتي لشفاء الأمراض، شرح وتلخيص حنين بن إسحاق، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢.

١٢ - مجلة المورد، مج ١٤، العدد ٤، المجد ١٩، العدد ٢.

الهوامش:

(١) برنامج الفقيه الإمام الأوحد أبي الوليد بن رشد نشره:
Renan, Oeuvres Completes d'Ernest Renan Calman- Levy, Paris, 1949, T.111.

(٢) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، تحقيق إحساس عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٣، المجلد السادس ص ٢١ - ٣١.

(٣) يبدو أنه هو الذي قتله عمه أبو يعقوب سنة ٥٨٤هـ وقد كان والياً لمنطقة بجاية بالجزائر وهو الذي جدد الرفيع والبديع من رياضها ومعالمها، على حد تعبير ابن خلدون.

(٤) ابن رشد، شرح أرجوزة ابن سينا، مخطوط أحمد الثالث رقم ١٩٥٣/١ ص ١ - ٢.

(٥) ابن رشد، المصدر نفسه ص ٤٦.

(٦) الشيخ عبد القادر نور الدين في مقدمة نشره للأرجوزة بالاشتراك مع هنري جاييه:
POEME de la Medicine, Etabli et Presente Par Henier et Abdelkader Noureddine, de L'Universtite d'alger, Les Belles Lettres, Paris, 1056, P.2.
وأبو شادي الروبي، محاضرات في تاريخ الطب العربي، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ ص ٧٩.

(٧) ابن طلموس، المخطوط المشار إليه، ورقة ١٧٤.

(٨) نور الدين عبد القادر وجاييه، المصدر المذكور ص ١٠.

(٩) انتقلت إلى دار الكتب الوطنية بتونس حالياً، أشار إلى هذه النسخة حسن حسني عبد الوهاب. انظر المصدر نفسه.

(١٠) فهرست مخطوطات الطب الإسلامي في تركيا، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤، ص ٥٥ - ٥٦، بروكلمان ١: ٤٥٧ ذيل ٨٢٣، إيضاح المكنون١ : ٣٨٥، فهرست المخطوطات المصورة ٣/ ٢ ص ٦٦، ٦٧.

(١١) أبو شادي الروبي، المرجع السابق ص ٢٢.

(١٢) نور الدين وجاييه، المصدر السابق ص ١١.

(١٣) فهرست مخطوطات الطب الإسلامي بتركيا ص ٥٦٥٥.

(١٤) نور الدين وجاييه، المصدر السبق، ص ١٠.

(١٥) المصدر نفسه ص ١٠١.

(١٦) وعنوانه: Incipit Translatio Canticor Avic Cum Commento Avereohoes Facta ab Arabico, in Lalinum Amag Armegan Blassi de Montrepesulano, (Venice 1484).

(١٧) نور الدين وجاييه، المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٨) جورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد بمناسبة انعقاد مهرجان ابن رشد بالجزائر ، القاهرة، ١٩٨٧.

(١٩) أبو شادي، المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢.

(٢٠) أسامة ناصر النقشبندي، مخطوطات الطب والصيدلة والبيطرة في مكتبة المتحف العراقي، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١، ص ١٨٤.

(٢١) فهرست مخطوطات الطب الإسلامي بتركيا ص ٥٣.

(٢٢) Albert Z. iskander, {ibn Rushd in Dictionary of Scientific Biography, Charles Scriner, Sons, New york, 1981, p.8.

(٢٣) غير مقروء.

(٢٤) هو قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (ت ٧١٠هـ / ١٣١٢مم) له شرح على القانون لابن سينا توجد منه نسخة بمكتبة كوبرلي رقم ٩٦٨.

(٢٥) انظر الصفحات التالية: ٦٨، ٨٢، ١٣٠، ١٦٨، ١٧١، ١٧٩، ١٨٠، ٢٠٠، ٢١٤، ٢١٥.

(٢٦) انظر الورقات، ١٧، ١٨، ١٢٥.

(٢٧) انظر الورقات: ١٠٨، ١١٣، ١٢٤.

(٢٨) ورقة ١٤ وهو نص يتصل بالكسمولوجيا القديمة. لايمكن أن يكون متفقاً مع علم ابن رشد بالفلك ولامع عقلانيته.

(٢٩) ابن رشد، الشرح، ص ٢٥٦.

(٣٠) المصدر نفسه ص ٤٦ ومن الواضح عنده أن ابن سينا إنما يبين الأصول في هذا الباب، ص ٣١.

(٣٢) المصدر نفسه ص ٢٩ ويقصد بالمعنى هنا: الوقوف على مزاج الدواء.

(٣٣) المصدر نفسه ص ٢٥.

(٣٤) المصدر نفسه ص ٣٠.

(٣٥) المصدر نفسه ص ١٩١.

(٣٦) المصدر نفسه ص ١٩١.

(٣٧) الكتاب التذكاري للمرحوم محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٤٥٧ - ٥٠٧.

(٣٨) رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق جورج قنواتي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م ص ٤٢٢.

(٣٩) المصدر نفسه ص ٣٣٠.

(٤٠) المصدر نفسه ص ٤٠٣ (مقالة الترياق).

(٤١) المصدر نفسه ص ٤٢٢ (مقالة الترياق).

(٤٢) ابن رشد شرح الأرجوزة ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٤٣) البرسام هو ورم الحجاب (شرح الأرجوزة ص ١٢٧).

(٤٤) المصدر نفسه ص ١٢٧.
(٤٥) المصدر نفسه ص ٤٠.
(٤٦) يقصد صنفا من أصناف المرة السوداء الذي يعرف بالدخاني وهو الخلط الذي يولد الجشا في المعدة ص ٤٣ من الشرح.
(٤٧) المصدر نفسه ص ٤٣.
(٤٨) المصدر نفسه ص ١٣٢.
(٤٩) تدل عند ابن سنا على انطفاء الحرارة الغريزية واستيلاء البرد على البدن إن رأي المريض ذلك في منتهى المرض (الشرح ص ١٧٧).
(٥٠) المصدر نفسه ص ١٦٣ ص ١٦٣.
(٥١) المصدر نفسه ص ٢٦٤.
(٥٢) المصدر نفسه ص ٦٤ - ٦٥.
(٥٣) المصدر نفسه ص ١٦٨.
(٥٤) المصدر نفسه ص ١٧٠.
(٥٥) تحقيق فضل الله أبو رانية، وسعاد عبدالرزاق، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٢.
(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٢.
(٥٧) المصدر نفسه ص ٤١.
(٥٨) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ٦٢، ٦٣.
(٥٩) ابن رشد، البداية دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٦، ج ١، ص ٩٣.
(٦٠) المصدر نفسه، ج ١ ص ٢٨٥، وانظر ص ٩٦ في ذكر الطوالع ورصد الخليل للشفق الأبيض، وزعمه أنه يبقى إلى ثلث الليل وأن ذلك تكذبه التجربة والقياس.
(٦١) المصدر نفسه خاصة ١١١.
(٦٢) ابن رشد، الآثار العلوية ص ٤٤ وانظر مشاهدته الصواعق ص ٤٥ وحكاية ابن حيان أن حجراً عظيماً وقع في الكنبائية بقرطبة ملتهباً ناراً في وقت صحو وأنه رأى ذلك الحجر وهو كبريتي الرائحة في طبيعة النشادر.
(٦٣) ابن رشد، تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس ص ٤٦.
(٦٤) الكليات، ص ٢١.
(٦٥) ابن رشد، تلخيص كتاب الاسطقسات ص ٥٠ وتلخيص كتاب المزاج ص ٨٧ - ٨٨.
(٦٦) ابن رشد، تلخيص المزاج ص ١٦٢ من المصدر نفسه.
(٦٧) ابن رشد، المصدر نفسه ص٨١٦٢
(٦٨) ابن رشد، رسائل ابن رشد الطبية ص ٤٣٠.
(٦٩) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ٢ - ٣.

(٧٠) عرفه جالينوس بأنه: «معرفة الأشياء المنسوبة المتصلة بالصحة والمرض وبالحال التي لم يخلص للإنسان صحة ولا مرض» ص ٣.

(٧١) ابن رشد، المصدر نفسه ص ٣ - ٤ وانظر ص ٥ - ٦ في بيان الفرق بينهما.

(٧٢) ابن رشد، المصدر نفسه ص ٤ وأما تعريف الصحة في كتابه الكليات فهو: صناعة فاعلة عن مباديء صادقة يلتمس بها حفظ صحة بدن الإنسان وإبطال المرض بأقصى ما يمكن في واحد واحد من اوبدان»، ص ١٩ وبين أن حد جالينوس غير صحيح لأنه أسقط الفصل الذي يفصل بين الطب والعلم الطبيعي.

(٧٣) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ٦.

(٧٤) ابن رشد، المصدر نفسه ص ٦.

(٧٥) أشرنا الأستاذ سعيد شيبان وأنا إلى أن الفارابي هو أول من قسم العلم الطبي إلى أجزائه السبعة وقد أشار ابن ميمون إلى هذه أيضاً ونقله عنه ويرى بعض الباحثين M. Plessner أن هذه الأجزاء توجد في كتاب جالينوس De Partibus artis Meducativae ويوجد مخطوطات في استانبول واكتشفه ريتر (رقم As 3725 من ورقة 381 إلى 291) وأورد نصا يكاد يكون حرفيا موافقاً للنص الوارد في مقدمة رسالة الفارابي في الرد على جالينوس المنشورة في رسائل فلسفية للكندي، والفارابي وابن باجه وابن عربي تحقيق عبدالرحمان بدور، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ص ٤٠ - ٤٢ وص ٥٣ - ٥٤.

أنظر M. Plessner "Al-Farabi'a intoduction to the Study of Medicine" in Islamic Philosophy and the Classical Trasition University of South Corolina Press Cplumbia Soulh Carolina 1972, pp. 3007-314.

ولكن ينبغي الرجوع إلى هذا المخطوط للتأكد من ذلك.

(٧٦) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ٨.

٧٧) ابن رشد الكليات ص ١٥١، وفي ص ٦٣ عرفها بأنها: هي حال في العضو بها يفعل الفعل الذي له بالطبع، أو ينفعل الانفعال الذي له.

(٧٨) ابن رشد، المصدر نفسه ص ٣١٦.

(٧٩) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ٤.

(٨٠) ابن رشد، الكليات ص ٩٣.

(٨١) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ٨٦.

(٨٣) ابن رشد، شرح الأروزة ص ١٠٦.

(٨٤) ابن رشد، المصدر نفسه ص ١٠٧.

(٨٥) ابن رشد، المصدر نفسه ص ١٠٩.

(٨٦) ابن رشد، المصدر نفسه ص ١١٠.

(٨٧) ابن رشد، المصدر نفسه ص ١٦٨.

(٨٨) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ١٥٨.
(٨٩) ابن رشد، الكليات ص٩٩٥.
(٩٠) ابن رشد، شرح الأرجوزة ص ١٥٨.
(٩١) ابن رشد، المصدر نفسه ص ١٥٨.
(٩٢) وهذا أمر نبه إليه الأستاذ شبيان وأنا في مقدمة كتاب الكليات لابن رشد، وقد ألحقت بهذا البحث مجموعة من هذه التعريفات والتعابير العلمية الرشدية.
(٩٣) نشر هذا الرد:
(٩٤) ابن رشد، أصناف المزاج ص ٣٧٦ ضمن رسائل ابن رشد الطبية.
(٩٥) انظر الصفحات: ٤، ٦، ٧، ٨، ١٠، ١٣، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥١، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ١١٧، ١٢٣، ١٢٨، ١٣٢، ١٥٠، ١٥٧، ١٥٨، ١٧٠، ١٧١، ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٣، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٨، ٣٢٩، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٨٠.
(٩٦) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج لجالينوس، ص ١٦٢، ضمن رسائل ابن رشد الطبية.
(٩٧) ابن رشد، الكليات، ص ٢٤٧.
(٩٨) ابن النديم، الفهرست، نشره فلوجل ، ص ٢٩٠، س ١٤ - ١٥.
(٩٩) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ٢١.
(١٠٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٠١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٠٢) الروح الطبيعي في الطب القديم هو عبارة عن بخار يكون انطباخ الدم في الكبد، أما الروح الحيواني فهو أيضاف بخار تبقي به الحياة، وبذهابه يموت الإنسان ويوجد في القلب، والروح النفساني محله الرأس وبه يكون الرأي والحس والحركة وسائر القوى مثل الحركة في المكان وهذا مذهب بقراط وأفلاطون وجالينوس. شرح الأرجوزة لابن طملوس، ص ١٠٠، وشرح ابن رشد ص١٢٨.
(١٠٣) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ٥٥.
(١٠٤) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٥٠.
(١٠٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٩٠.
(١٠٦) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤٠.
(١٠٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤٤.
(١٠٨) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤٣.

(١٠٩) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٦٥.
(١١٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
(١١١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
(١١٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(١١٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(١١٤) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٢٣.
(١١٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٦٧.
(١١٦) في نسخة أحمد الثالث.
(١١٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.
(١١٨) بروكلمان، ج ١، ص ٨٢٣، ترجم له في ج ٢، ص ٧١٤.
(١١٩) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص٩.
(١٢٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٠.
(١٢١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١١.
(١٢٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤١ - ٤٢.
(١٢٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤٢.
(١٢٤) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤٤.
(١٢٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٢٨.
(١٢٦) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٠.
(١٢٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٤٩.
(١٢٨) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٥٠.
(١٢٩) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٢٨.
(١٣٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٥٢.
(١٣١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١١١.
(١٣٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٥.
(١٣٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٢٢.
(١٣٤) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١١٧.
(١٣٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١١٧ - ١١٨.
(١٣٦) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٩٥.
(١٣٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٦٠.
(١٣٨) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٦٠ - ٢٦١.
(١٣٩) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٣٠.

(١٤٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٨٠.
(١٤١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٦.
(١٤٢) حققه محمد علي أبو ريان ووجلال محمد موسى، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٨٧.
(١٤٣) حنين، المسائل ص ١ - وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وكان واسع الانتشار، انظر ص ٢٢٥.
(١٤٤) كما فعل محققا رسائل ابن رشد الطبية ص٤٣١، وأنكى من ذلك أنها نسبت إلى جالينوس وأصبح ابن رشد شارحاً لها أو ملخصاً.
(١٤٥) رسائل ابن رشد الطبية، ص٤٤٣.
(١٤٦) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، ص ١٦٢.
(١٤٧) محمد مخلوق، شجرة النور الزكية، ص ١٤٦ - ١٤٧.
(١٤٨) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ٢٢٦.
(١٤٩) ابن رشد، المصدر نفسه ص٢٦٣.
(١٥٠) ابن رش أبو محمد عبدالله، مقالة في حيلة البرء ضمن رسائل ابن رشد الطبية، ص٤٣٣.
(١٥١) ابن رشد أبو محمد عبدالله: في حيلة البرء، ص ٤٣٧.
(١٥٢) ابن رشد أبو محمد، المصدر نفسه، ص٤٣٧.
(١٥٣) ابن رشد أبو محمد، المصدر نفسه، ص٤٣٧.
(١٥٤) ابن رشد أبو محمد، المصدر نفسه، ص ٤٣٨.
(١٥٥) ابن رشد، الكليات، ص ٩٥.
(١٥٦) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ١١٢.
(١٥٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٥٨) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(١٥٩) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(١٦٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(١٦١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٧٩، ١٤٩.
(١٦٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(١٦٣) يقول جالينوس: إن النفس تستوحش بالخلط السوداوي كما يستوحش الإنسان من الظلام «شرح الأرجوزة، ص١٥٠.
(١٦٤) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ١٥٤.
(١٦٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٨٣.

(١٦٦) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(١٧١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٥٩.
(١٧٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٥٩.
(١٧٣) ابن رشد، الكليات، ص ٥٤.٥٥.
(١٧٤) الاجماع هنا هو «العزم» أو الهم بالفعل.
(١٧٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٥٥.
(١٧٦) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص ٥٦.
(١٧٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٠٣ - ٢٠٤.
(١٧٨) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٦.
(١٧٩) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٧.
(١٨٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٩.
(١٨١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٧٨.
(١٨٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٠٤.
(١٨٣) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص٧١
(١٨٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢١٨.
(١٨٤) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص٦٧.
(١٨٦) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٨٣.
(١٨٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٠٦.
(١٨٨) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٩.
(١٨٩) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٩.
(١٩٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٨١.
(١٩١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٠٥.
(١٩٢) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٠٠.
(١٩٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢٠٠.
(١٩٤) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٢.
(١٩٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٧٤.
(١٩٦) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٢.
(١٩٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٧٢.
(١٩٨) في الرسائل: الشبابيط، ص٤٢٦.
(١٩٩) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص٧٤.
(٢٠٠) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٢٠١) ابن رشد، المصدر نفسه، ص١٦٠.
(٢٠٢) ابن رشد، الرسائل، ص٣٥٩.
(٢٠٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص٣١٤.
(٢٠٤) ابن رشد، شرح الأرجوزة، ص٢١٣.
(٢٠٥) ش. أ = شرح الأرجوزة والرقم الذي يليه رقم الصفحة في الشرح.
(٢٠٦) ك = كليات.
(٢٠٧) يقصد به ابن سينا.

نائب رئيس الجلسة د. يعقوب الشراح :

شكراً للأستاذ الدكتور عمار الطالبي على هذا البحث القيم وما تقدم به من تحليلات وآراء، والآن من لديه تعليق أو سؤال فليتفضل:



المناقشات



مداخلة الدكتور محمد بن شريفة:

شكرا سيدي الرئيس، لقد سعدت كثيرا بلقاء أخي الأستاذ الجليل عمار الطالبي أول مرة هنا في هذا البلد الكويت الذي جمعنا، وطبعا أنا أعرفه من خلال أعماله العلمية، ومن خلال أعماله الأولى لابن العربي، ثم في أعماله التي هو بصددها في تاريخ العلوم وتاريخ الطب العربي، من خلال هذه المساهمات الجليلة والممتازة أريد أولا أن أهنئه بهذا البحث الموسع والجيد والقيم من جميع النواحي سواء من الناحية التوثيقية التي وثق فيها شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا أو الحيثيات التاريخية المختلفة فضلا عن المقصود به بالذات الذي هو المحتوى والمضمون، غير أني كنت أود لو أن الوقت أو سعة المساحة التي يمكن أن يتسع لها موضوع النقد سمحت له بالمقارنة أو الموازنة بين الشرحين، بين شرح الأستاذ الشيخ وشرح التلميذ، بين شرح ابن رشد وشرح ابن تلوز لأن شرح ابن تلوز فيما يخيل لي هو أوسع، وربما يكون أدق من حيث التطبيق لأن أبا الوليد كما قال لم يزاول التطبيق إلا لنفسه وأهله وأصدقائه أما تلميذه ابن تلوز أبو الحجاج يوسف بن تلوز فقد كان فيما يبدو طبيبا مزاولا وممارسا، لم يكن كابن رشد وابن زهر اللذين كانا يقولان إن الممارسات ليست للأطباء وإنما هي للمزاولين أو المتعلمين، ابن تلوز، كما ذكر، له حالات متعددة من تطبيقه إلى الناس في شرق الأندلس وأظن أن الموازنة بين الشرحين مفيدة، وفي ظني أن هذا لم يغب عن بال الدكتور الطالبي، ولكن شرح ابن تلوز للأرجوزة يحتاج إلى الحجم نفسه الذي عولج به شرح ابن رشد، وهو ما لا يسمح به تنظيم الندوة. ومع ذلك ففي تقديري أن المقارنة تكون مفيدة، وشكرا للدكتور عمار الطالبي، وبارك الله فيه وبه، وشكرا سيدي الرئيس.

د. عمار الطالبي:

بارك الله فيك على هذه الملاحظة. في الواقع أن ابن تلوز وهو بلا شك تلميذ لابن رشد، ذكر منهجه في نهاية الشرح، يقول: أنا ملتزم بمنهج الأطباء حتى إذا كنت مخالفا لهم، فلم أرد أن أعرض لآرائه هنا، فهو ملتزم بآراء الأطباء لا بآراء الفلاسفة على طريقة ابن رشد، وشرحه ليس فيه غنى ولا ثراء، فهو لا يقارن ولا يذكر آراء مختلفة ومناقشات، ولهذا أنا أفضل شرح ابن رشد حيث تجد حقائق تاريخية ومقارنات ومعارضات وموازنات واعتراضات ونقدات، ولكن صاحبنا هذا ابن تلوز ملتزم بطريقة الأطباء لا يعارضهم، حتى إذا كانت له في نفسه معارضة يكتمها، وقال لا أريد أن أعرضها هنا. ولا أدري لماذا؟ هل لأن الزمان والظروف لم تسمح له لأنه طبيب الخليفة، ولا يريد أن يقع فيما وقع فيه ابن رشد مثلا، ولهذا سكت عن هذا الموضوع، وذكر منهجه، وقال ألتزم بشرح ما ذهب إليه الأطباء لبيان المعاني التي ذهب إليها ابن سينا وكفى. وهو يذكر تقسيم الأطباء للأرواح وأنها الروح الطبيعي والحيواني النفساني ولا يعارضه، أما ابن رشد فيقول: إنه تقسيم لا أساس له وليس علميا تماما. والخلاصة أن شرح ابن تلوز له فائدته من الناحية الطبية، ولكن من الناحية النظرية والتحليلة والنقدية فهو دون شرح ابن رشد بدون شك، وشكرا لكم.

د. حسن الشافعي:

ما العلاقة بين طب ابن رشد وفقهه؟ فابن رشد الطبيب كانت تصادفه مشكلات يبدي فيها رأيه أحيانا كطبيب وأحيانا كفقيه وليس كفيلسوف. هل من علاقة بين طب ابن رشد وفقهه؟ وشكرا.

أ.د. عمار الطالبي:

الحقيقة إذا نحن طالعنا كتاب البداية أو درسناه وجدنا أن العقلية الطبية موجودة في الأماكن التي تتطلب ذلك سواء؛ في الأشياء الطاهرة وغير الطاهرة مثل ولوغ الكلب في إناء، أو فيما يتعلق بالميت ودفنه، أو في الحيض، أو في الدماء. في القتل في الحدود يتكلم كلاما طبيا، ويتكلم كلاما فلكيا عندما يتعرض للشفق، كما تعلمون أن هناك خلافا بين المالكية والحنفية في وقت صلاة العشاء، عند المالكية مغيب الشفق الأحمر يكفي، وعند الحنفية حتى يغيب الشفق الأبيض أي الضعيف بعد الشفق الأحمر، وكذلك في صفوف الصلاة أدخل الهندسة والأرصاد، ويقول ليس المطلوب في الصلاة أن تتجه الصفوف إلى عين الكعبة بل إلى جهتها، ويقول نحن غير مكلفين بالاجتهاد الهندسي بضرورة أن تكون دماغ الإنسان مقابل عين الكعبة أو ذات الكعبة، بل يكفي الاتجاه لجهتها، وهذا مناط الاجتهاد. ومن ناحية كونه فقيها في الطب فهو عندما يتعرض لشرب الخمر، حيث نجد ابن سينا في الأرجوزة يتكلم في هذا الموضوع باعتبار الخمر دواء، لا يجيزه، ويستدل بقول الله تعالى **«إلا ما اضطررتم إليه»**، جالينوس أيضا قرر أن شرب الخمر إلى درجة السكر مضر للبدن ضررا كبيرا. وكان ابن زهر لا يستعمل الخمر أبدا في الأدوية لأن جدهم لم يخلطها في الأدوية وكذلك التزم بهذا المبدأ. ابن رشد تكلم عن الخمر باعتباره فقيها وباعتباره طبيبا فأجازه للضرورة، ولكن إن لم تكن ضرورة فهو يفضل عليها العسل، وذكر هذا في شرح الأرجوزة، وذكر هذا أيضا في بداية المجتهد ونهاية المقتصد وفي الكليات أيضا، فهو في البداية فقيه وطبيب وفلكي وفيلسوف، لماذا فيلسوف؟ لأنه في آخر كتاب البداية الجزء الثاني في آخر الصفحات الأخيرة ربط بين النواحي الأخلاقية

العليا وبين الشريعة قال هذه الشريعة ما هو المقصود بالعبادة وما هو المقصود بهذه الأشياء كلها؟ وقرر أن النواحي الأخلاقية هي نتيجة لهذا السلوك، هي التقوى. يقول مثلا الفقهاء يعقدون أبوابا في أواخر كتبهم، يسمونها جوامع، فيذكرون ما لم تكن فيه أحكام من الأشياء لا يحكم فيها القاضي مثل محاسن الأخلاق، فهذه لا يحكم فيها القاضي، وكذلك ذكر هذا الجامع، وتكلم عن الفضائل التي تنتج بالالتزام بالعبادة والشريعة، سواء مثلها في الحدود مثل الحفاظ على الأنفس والأموال، أو في الزكاة مثل الاشتراك في الأموال ودفع البخل، وكذلك العفة والشجاعة وذكر الفضائل الأربعة المعروفة عند الفلاسفة، ذكرها في آخر هذا الكتاب، ربط بين الشريعة والحكمة ربطا عمليا. فهو إذاً في كتبه كلها تسري روحه الفلسفية والفقهية والطبية معا، وتتشابك هذه كلها في المسألة الواحدة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وأكثر هذا المنهج هو في البداية والأصول، وفي الكليات كذلك اسم يدل عليه، وفي الأرجوزة قال: اقتصر على ذكر الأصول، فهو رجل أصولي.

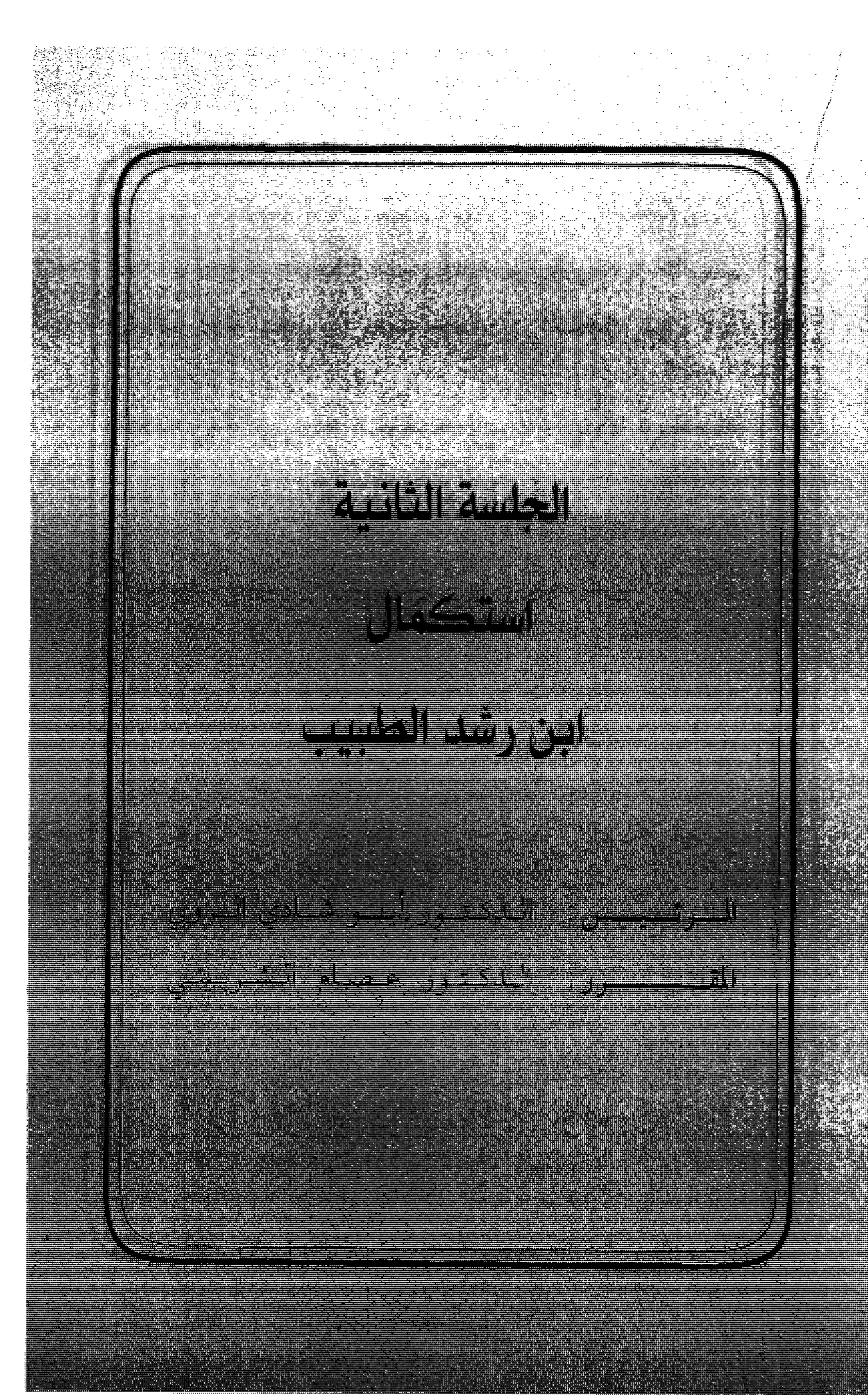
نائب الرئيس:

انتهى الوقت الآن، وحان وقت الصلاة، وأشكر الأخوين المحاضرين الدكتور أبو شادي الروبي والدكتور عمار الطالبي على بحوثهما القيمة، وعلى ما تفضلا به من ملاحظات قيمة ومفيدة وأشكركم على المساهمة والمداخلات الطيبة التي استمعنا إليها في هذه الجلسة الأولى، وأود أن أشير إلى أن هناك بعض التعديلات جاءت في برنامج الندوة، فاليوم الثاني ٢٤/١/٩٥ سيكون مقرر الجلسة الثانية د.محمود مكي بدلا من الدكتور محمد حجي، وستكون المحاضرة الثانية في الجلسة الثانية «ابن رشد المتكلم» للدكتور حسن الشافعي بدلا

من محاضرة الدكتور محمد عمارة. وفي اليوم الثالث ٢٥/١/٩٥ سيكون مقرر الجلسة د.محمد حجي بدلا من الدكتور محمود مكي. وفي نهاية هذه الجلسة الأولى أود أن أشير إلى أن هناك جلسة ثانية بعد الصلاة بعد السادسة مساء، وحتى نلتقي أستودعكم الله، وشكرا جزيلا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *





الجلسة الثانية

استكمال

ابن رشد الطبيب

الرئيس: الدكتور أبو شادي الروبي

المقرر: الدكتور عصام الشربيني



رئيس الجلسة: د. أبو شادي الروبي:

بسم الله الرحمن الرحيم. نبدأ جلستنا الثانية.

أولًا زئيس الجلسة د. سعيد شيبان لم يحضر لذلك سأتولى رئاسة الجلسة.

المحاضرة الأولى: للأستاذ عبدالحميد البسيوني وأخي الدكتور أحمد الجندي.

المحاضرة الثانية: للدكتور إبراهيم بن مراد.

وسنتبع القواعد المتبعة وهي تخصيص ٣٠ دقيقة للمحاضرة، و١٥ دقيقة للمناقشات.

وستبدأ المحاضرة الأولى للأستاذ عبدالحميد بسيوني، والدكتور أحمد رجائي الجندي عن الترياق لابن رشد.

وأحب أن أقدم المحاضرين بنبذة قصيرة عن كل متكلم؛ أ.عبدالحميد البسيوني تخرج من دار العلوم ١٩٦١، ثم عمل في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ثم عمل بوزارة التربية في الكويت، ثم عمل على تدريب المذيعين في وزارة الاعلام، ومدرسا ببعض المعاهد الفنية، ثم بقسم التراث العربي في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، وهو الآن في إدارة مكتب صاحب السمو أمير الكويت بالديوان الأميري.

د. أحمد رجائي الجندي: تخرج من كلية الصيدلة جامعة الاسكندرية، ثم ماجستير، ثم دكتوراه، ثم رئيس أقسام الأبحاث الصيدلية بمركز الأبحاث والرقابة الدوائية بمصر، وهو حاليا الأمين العام المساعد للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ورئيس مركز الطب الإسلامي، فليتفضل الأستاذ عبدالحميد.

أ. عبدالحميد البسيوني:

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم.

من جانبي هذه ليست محاضرة بالمعنى الاصطلاحي، فكتاب «الترياق» لابن رشد لم يكن مطروحا كنص يقدم في هذه الندوة. لقد كانت هناك لجنة ثقافية تقدم تصورات ومقترحات لموضوعات الندوة، وهذه اللجنة الثقافية مكونة من ثلاثة: الأستاذ الدكتور عبدالله يوسف الغنيم، وزير التربية الأسبق، والأستاذ بجامعة الكويت، وصاحب الإنتناج التراثي تحقيقا ودراسة في مجال الجغرافيا العربية رئيسا، ثم الدكتور أحمد رجائي الجندي رئيس مركز الطب الإسلامي في الكويت، ثم الفقير إلى الله تعالى محدثكم.

وقد اقترحنا على الزميل الدكتور أحمد رجائي أن يخص ترياق ابن رشد بدراسة حديثة، تكشف عن مضامينه وأهميته، وعن قيمة الترياق قديما وحديثا.

ولكن ونحن نقرأ الكتاب اعترضتنا مشكلات في قراءة النص نفسه بدلا من أن يكون النص واضحا أمامنا كانت هناك حجب بسبب التحقيق غير المستوفي للأدوات لما هو متفق عليه. عالمان كبيران حققا هذا الكتاب: د. جورج قنواتي وهو مَنْ هو مِنْ ناحية السيطرة الثقافية، والأستاذ سعيد زايد، فمن جانبي أنا، كانت قراءة للنص المطبوع، لأنه لم يكن بين يدي مخطوطات للكتاب، ولذلك سميته قراءة وليس تحقيقا، وما زالت هناك بعض المواطن في ترياق ابن رشد محتاجة إلى تدقيق، لأن المخطوطات الأصلية ليست بين أيدينا، لأن هذا عمل منهجي مهم.

على أية حال فإن أدوات تحقيق النصوص وقواعدها أنتم أعلم

بها، ولن أبيع الماء في حارة السقايين، أو أكون كمستبضع التمر إلى هجر، فلن أتكلم في مقررات المنهج، ولكني أعرض فقط بعض نماذج من التصحيفات والأخطاء التي صححتها هذه القراءة، وهي نماذج صدرنا بها هذه الطبعة الجديدة. ثم ألقى محاضرته.

د. **أحمد رجائي الجندي**: بسم الله الرحمن الرحيم. الحقيقة هناك قصة عن موضوع الترياق لم يذكرها أخي أ.عبدالحميد وهي: عندما قررت اللجنة التنفيذية الاحتفال بابن رشد طلبت إلى اللجنة الثقافية أن تقيم مسابقة بين طلبة المدارس الثانوية والجامعة حتى يكون هناك نوع من التوعية بين الشباب عن آثار هذا العالم الكبير، فحاولنا حصر الكتب في المكتبات سواء الحكومية أو الخاصة،فلم نجد شيئا منها في هذه المكتبات، وقررنا بعد ذلك أن نطبع أي أثر لابن رشد، فوقع اختياري أنا شخصيا على الترياق، لأن الترياق اسمه الحقيقي هنا في الخليج يطلق على الحشيش، فتصورت احتمال أن يكون ابن رشد قد كتب شيئا جديداً عن هذا الموضوع وبعد أن أوكل إليّ دراسة هذا الموضوع، حاولت استيعابه أكثر من مرة، إلا أن النص المكتوب والمحقق كان به عيوب حالت بيني وبين فهم النص.

وعرضت هذا الأمر على د.عبدالله غنيم وأ.عبدالحميد بسيوني فاتفقنا على أن نجلس معا، وأن نعيد قراءة النص عدة مرات حتى يصبح النص مفهوما ومقروءا.

وأهمية هذه القصة أنها تعطينا حقيقة، وهي أن قراءة النصوص ليست أمرا سهلا، وإذا أردنا قراءة النصوص فلا بد أن تتضافر الجهود

بين اللغوي وبين العالم المتخصص في مجال النبات أو الطب أو الكيمياء حتى تكتمل الصورة، الفكرة ليست إخراج نص أو مخطوط إلى حيز الوجود، ولكن كيف يمكن الاستفادة من هذه النصوص؟ نحن الآن في مركز الطب الإسلامي نستعمل النباتات في علاج اثنى عشر مرضا، وكلها من النباتات التي كان يستعملها ابن سينا والرازي، وكانت تجاربهم أكثر صدقا من الموجودة الآن، وقبل تداولها وضعت تلك النباتات تحت المجهر العلمي، وحاولنا أن نقدمها بصورة علمية في المعامل والمختبرات، وكنت أود أن يكون بحث د.أبو شادي تعليقا على شكوك ابن رشد على جالينوس، ورأيه أيضا من وجهة نظر الطب الحديث. ومنظمة الصحة العالمية حسب إحصائيتها تقول إن ٣٥٪ من الأمراض الموجودة حاليا هي من الآثار الجانبية للمواد الكيماوية، وأننا مقدمون على مرحلة من أخطر ما يمكن، وهي عدم توفر هذه المواد الكيماوية بصورة كافية مستقبلا. نحن نملك مصادر غنية جدا لتوفير الدواء وهي النباتات الطبية. والآن انتقل إلى البحث.

كتاب الترياق

لابن رشد

قراءة ودراسة

عبدالحميد محمد البسيوني   دكتور أحمد رجائي الجندي



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم المرسلين.

وبعد،

فبين يَدَيْ هذه الطبعة الجديدة لكتاب «الترياق» لأبي الوليد ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد، الفيلسوف الطبيب الفقيه (٥٢٠-٥٩٥هـ/ ١١٢٦-١١٩٨م) نقول:

نُشر كتاب الترياق للمرة الأولى سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م ضمن كتاب «رسائل ابن رشد الطبية» الذي صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، بتحقيق الفاضلين: الدكتور جورج شحاتة قنواتي، والأستاذ سعيد زايد. وقد نشراه عن المخطوطين (٨٨٤) و(٨٧٣) من مخطوطات الإسكريال. وفي وصف الأول أنه مجموع في ١٦٣ ورقة، مقاسه ١٨,٥ X ١٤ سم. وهو مكتوب بخط مغربي، معظمه من يد واحدة، تاريخ نسخه ٦٣٤هـ، وكتاب الترياق هو الرسالة السادسة منه. والمخطوط الثاني (٨٧٣) هو أيضا بخط مغربي، تاريخ نسخه ٧٨٩هـ، وهو مجموع أيضاً، الترياق هو الرسالة الثالثة منه.

ويعرفنا الدكتور إبراهيم مدكور، رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بالمحققين وعملهما، فيقول: «الأول (د. قنواتي) وثيق الصلة

بالفيلسوف الكبير (ابن رشد)، وأخرج كتابا هاما يحتوي على مؤلفاته، بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والثاني (الأستاذ سعيد زايد) عاش مع تحقيق كتب الفلسفة الإسلامية، وبخاصة ابن سينا، منذ ثلث قرن تقريبا. وأسهم في هذا التحقيق أيضاً الدكتورة زينب الخضيري بملاحظات لها وزنها» (ص٥).

ومنذ البداية، نسجل اعترافنا وامتناننا للمحققين الفاضلين، فهما اللذان عانيا أمر الحصول على المخطوطات، ونَسْخِها، وتقويم نصوصها، ومراجعة تجاربها الطباعية.. وهي أمور يعرف مشقتها من كابدها، ولولا نشرتهما لما قُدِّرَ لعملنا هذا أن يظهر.

ولأن اعتمادنا على نشرتهما، فإننا لم نسمِّ عملنا هذا تحقيقا، بل سميناه «قراءة»، فشرط التحقيق أن يعتمد على المخطوطات ومقارناتها والتعامل معها وفق المناهج المقررة في هذا الشأن، والمتبعة في النشر.

وعلى ذلك فإننا نقول في غير مواربة: لقد خلّصت نشرتنا هذه كتاب الترياق، من كثير من التصحيفات والأخطاء، سواء في القراءة أو اللغة أو الترقيم أو المراجعة الطباعية، وقد كان بعض هذه الأخطاء يمثل حجابا أو عائقا دون فهم مقاصد ابن رشد..

وهذه أمثلة من هذه الأخطاء:

أولاً - في مجال القراءة والتصحيفات:

(١) ص ٣٩٧ الفقرة ٢٤ من الطبعة السابقة ص ٢٥٥من طبعتنا):

«..فالترياق ليس مما يجب أن يستعمل في حفظ صحة الأبدان التي مزاجها مَوْجِدَةٌ على الأكثر، فضلًا عن المزاج المعتدل، فإن المعتدل الذي يصفه الأطباء هو نادر الوجود، وإنما ذكره الأطباء ليكون ستاراً للخارج عنه..».

في هذا النص كلمتان أطلنا الوقوف - بل الحيرة - عندهما:
الأولى كلمة «مَوْجِدَةٌ» حيث ضبطها المحققان ضبطا كاملا كما هو مثبت هنا.

والثانية هي كلمة «ستارا».

الموجدة: الغضب، والستار: الغطاء. فما معنى المزاج الموجدة؟ وكيف يذكر الأطباء المزاج المعتدل على الصورة التي يصفونه بها ليكون «ستارا» وغطاء وحجابا للخارج عنه؟

هذا كلام غير مفهوم، وغير معقول. وبالتأمل سوف نعرف أن صحة الكلمة الأولى «التي مزاجها **موجود** على الأكثر» وهذا واضح جدا من قول ابن رشد في الفقرة نفسها: «نادر الوجود» «أقل في الوجود».

وأما المزاج المعتدل الذي يصفه الأطباء، فلم يذكروه ليكون «ستارا»، إنما ذكروه ليكون «سبارا» سين مكسورة، بعدها باء بنقطة واحدة تحتية. وفي القاموس المحيط مادة «سبر» أن السبار (بوزن كتاب) والمِسبار: ما يُسبر به الجرح. ومعنى كلام ابن رشد أن الأطباء وصفوا مزاجا نموذجيا، يقاس عليه ويعتبر به ما عداه من الأمزجة.

وليتضح كلام ابن رشد بكلام ابن رشد نفسه، نذكر بعض المواطن التي استخدم فيها اللفظ وأثبته المحققان في «رسائل ابن رشد الطبية»:

ص١٠٠ - الفقرة ٥٩ «فينبغي أن يحدد في هذا الموضع هذا الإنسان الذي مزاجه أفضل الأمزجة، فإن ذلك الإنسان هو الذي نجعله **سبارا** لنعرف أمزجة سائر الحيوان وغير ذلك من الأجسام، وذلك أن الوسط هو المعتبر في جميع ما خرج عنه».

ص١٠١ - الفقرة ٦٠ عبارة تتعلق بالتصوير والنحت «...مثل ما يقال في الصنم الذي عمله فلان **والسبار** الذي يطلبه الصانع».

ص ١٢٢ - الفقرة ٣٦ «إذا جعلنا الطبيعة المعتدلة في المزاج المعتدل **كالسبار** لجميع الأمزجة والطبائع، وحكمنا من قِبَل هذا المزاج على خروج أمزجة كثيرة عنه..».

وانظر أيضاً في «رسائل ابن رشد الطبية»: ص ١٠٥، ص ١١٥ فقرة ٢٣، ص١١٦ فقرة ٢٥، ص١١٩ فقرة ٣٠ وغيرها.

(٢) ص٤٠٦ - الفقرة ٤٨ (ص ٢٦١ من طبعتنا) جاء من حديث ابن رشد عن الترياق ما صورته:

«ولذلك حكى الأطباء عليه في الهيضة، وحكوا عليه في الإسهال المزمن».

وهذا التعبير «حكى عليه» «حكوا عليه» لا مدخل له إلى لغة الطب ولا إلى غيرها من الكلام الرصين، والصواب إن شاء الله تعالى: «ولذلك حضَّ الأطباء عليه في الهيضة، وحضوا عليه في الإسهال المزمن».

وقد خَمَّنا - بناء على خبرات سابقة - أن الناسخ القديم كتب «حظ..» و«حظوا»، خلط بين الضاد والظاء كما يقع كثيرا. ورسْمُ الطاء والظاء في الخط المغربي مما يتصحّف بكثرة إلى الكاف عند من لم يتَمرَّس بهذا الخط.

(٣) ص٤٠٧ - الفقرة ٥١ (طبعتنا ص٢٦٣):

«وقالوا إنه ينفع من السجوح المزمنة» صوابها «السحوج» وهي الجروح أو الخدوش التي تصيب الجلد إذا احتك بشيء فقشره. وقد كان حريًّا بنا أن نعد هذا خطأ طباعيا، لولا أن الخطأ تكرر بعد سطر

واحد: «ولأنه يجفف القروح التي تحدث أثر السجح» بتقديم الجيم على الحاء.

(٤) ص٤١٠ - الفقرة ٥٨ (ص٢٦٥ من طبعتنا) يقول جالينوس عن الترياق: «إنه ينفع في حميات الدبخ إذا ظهر النضج».

والدبخ هذه لا معنى لها، والصواب «حميات الرِّبْع» براء مكسورة بعدها باء ساكنة ثم عين. وفي تاج العروس (ربع): «والربع من الحمى: أن تأخذ يوما، وتدع يومين، ثم تجيء في اليوم الرابع».

وفي الكليات لابن رشد (ص٤٦٥-٤٦٧) ذكْر لهذه الحمى تحت عنوان «الكلام في حمى الربع». ومما يوافق ما في الترياق قوله ص٤٦٦ عن المصابين بها «وبعد النضج في هذه الحمى، فالترياق من أنفع الأدوية لهم كما يقول جالينوس».

(٥) ص٤١١ - الفقرة ٦١ (ص٢٦٦ من طبعتنا):

«وأما الأورام الصلبة الجامية فينفع فيها سقيه».

كلمة «الجامية» غير مستقيمة. أيكون صوابها «الخاميّة» بمعنى التي لم تنضج (raw or unripe or crude)؟ أم يكون صوابها «الجاسية» بمعنى اليابسة الجامدة؟

الأمر بحاجة إلى بحث.

(٦) ص٤١٦ - الفقرة ٧٦ (ص ٢٧١ من طبعتنا):

«واسق منه كل مَنْ لقيه شيء من الهوام».

كلمة «لقيه» خطأ محض، صوابها - والله أعلم - «لسبه».

قال في التاج: «لسبته الحية وغيرها، مثل العقرب والزنبور: لدغته..».

(٧) ص٤١٦ - الفقرة ٧٦ (ص ٢٧١ من طبعتنا):

«..مثل النحل والزنابير والعقارب والدواب التي تسمى المرتيلات القتالة».

وكلمة «المرتيلات» خطأ، والصواب «الرتيلاءات» أو «الرتيلاوات» لأن المفرد «رُتَيْلاء». جاء في القاموس المحيط: «الرُّتَيْلاء - ويُقْصَر -: أشهرها شبه الذباب الذي يطير حول السراج، ومنها ما هي سوداء رقطاء، ومنها صفراء زغباء، ولسع جميعها مورِّم مؤلم».

ومن الجدير بالذكر هنا أن المقالة الخامسة من الفن السادس من كتاب القانون لابن سينا عنوانها: «في لسوع الحشرات والرتيلاوات وعضوضها». وقد رجحنا قراءة الرتيلاءات بالهمزة، وهذا جائز لغة، لموافقة الرسم.

(٨) ص٤٢٠ - الفقرة ٨٧ (طبعتنا الفقرة ٣٥ ص ٢٧٦):

«**وأول** من استعمل الترياق في حفظ الصحة الشيوخ..».

الصواب: وأولى.

«فهو أفضل **وأروع**». الصواب: وأورع، من الورع الذي هو التقوى والتنزّه عن الشبهات.

ثانياً - نقص وسقط:

ص ٤١٥-٤١٦ - الفقرة ٧٥ (الفقرة ٣١ في طبعتنا):

«ولما كان الترياق في الغاية من القوة المضادة لبدن الإنسان، لكون المرض المستعمل منه أقل كمية من غيره، وأن يُحافَظ على تلك الكمية».

هذا كلام غير تام، ينقصه جواب «لمّا». ولكون المخطوطتين ليستا بين أيدينا فقد افترضنا أن تكون العبارة هكذا:

«ولما كان الترياق في الغاية من القوة المضادة لبدن الإنسان، لكون المرض المستعمل منه أقل - [رأوْا أن يكون المستعمل منه أقل] كميةً من غيره، وأن يُحافَظ على تلك الكمية».

وشجعنا على هذا الاجتهاد أن تكون عين الناسخ القديم - إن كان السقط في المخطوطتين - أو المحققين قد تخطت هذا المكرر «المستعمل منه أقل» فضاع معها كلمة **رأوا** (أو ما في معناها) التي هي جواب «لمّا»، والله تعالى أعلم.

وانظر الفقرة ٤ من طبعتنا، وهناك أشياء أخرى ساقطة، أكثرها حروف، قلما نبهنا عليها.

ثالثاً - أخطاء نحوية ولغوية:

(١) ص ٣٩٠ - الفقرة ٦ (طبعتنا فقرة ٥ ص ٢٤٨):

«وأما هل يوجد فعل هذا الدواء... مثلَ فعل الدواء المختصّ، أو يوجد أقوى منه، أو **مفضول عنه**».

«مفضول» بالرفع خطأ، صوابه «مفضولا» مفعول ثان للفعل يوجد، أو حال.

(٢) ص٣٩٢ - الفقرة ١٠ (طبعتنا فقرة ٦ص ٢٥٠):

«وأمّا هل الأمر في الترياق هكذا، فليس **سبيلا** إلى تصحيحه إلا بالتجربة».

«سبيلا» بالنصب خطأ، سبق إلى ظن الفاضلين أنها خبر ليس.

و«ليس» هذه: تامّة، مرفوعها فاعل، وهي تقابل قولنا: لا يوجد سبيل إلى تصحيحه إلا بالتجربة.

(٣) ص٤١١ - الفقرة ٦١ (طبعتنا فقرة ص ٢٦٦):

«وأما الأورام، فإنه لا يسقى منه صاحبها في الأورام الحارة شيء».

الصواب: شيئا، مفعول ثانٍ للفعل «يسقى».

(٤) ص٤١١ - الفقرة ٦٢ (طبعتنا آخر فقرة ٢٨ ص ٢٦٦):

«فإنه كثير ما تحدث في هذا الحال الأورام».

كثير بالرفع خطأ، صوابها: كثيرا.

(٥) ص٤١٥ - الفقرة ٧٣ (طبعتنا ص ٢٦٩):

«وهذه الحال هي حال الشيوخ الزمناء».

نظن ظنا، أن المحققين وجدا الكلمة مرسومة هكذا «الزمنا» فجعلوها «زُمَناء»، قاسوها على شريف وشرفاء، وأمين وأمناء وعظيم وعظماء.. الخ. والصحيح أن «زَمِين» جمعها «زَمْنى» مثل جريح وجرحى. قال اللغويون: إن الشرف والأمانة والعظمة سجايا وشمائل، المتصف بها فاعل لها، فجمعها «فُعَلاء». أما الجريح والزمين فالمتصف بها «مفعول» لأنها بلايا يصابون بها ويدخلون فيها وهم لها كارهون، أي أن وزن «فعيل» بمعنى «مفعول»، وما كان كذلك فجمعه جمع تكسير يكون على وزن «فَعْلَى». راجع لسان العرب «زمن».

والخطأ نفسه مكرر في ص٤٢٠ - الفقرة ٨٧ (طبعتنا فقرة ٣٥).

(٦) ص٤١٥ - الفقرة ٧٥ (طبعتنا الفقرة ٣١):

«وإذا كان الدواء بما هو دواء مضاد لبدن الإنسان».

الصواب: «مضادًّا» بالنصب، خبر كان. ونفضل وضع جملة - بما هو دواء - بين هاتين العلامتين، توضيحا للمعنى، وحتى لا يقع في الوهم أن «مضاد» صفة لكلمة دواء، فيفسد المعنى، ويضيع الخبر.

رابعاً - تقسيم الفقرات والترقيم:

اصطنع المحققان أسلوبا جيِّداً إذ قسما كلام ابن رشد فقرات، وأعطيا كل فقرة «رقما». وفائدة هذا الأسلوب - فضلًا على تيسير الفهم بتحديد فِكَر الكتاب - سهولة المراجعة والإحالات.

ولكن هذا الأسلوب بحاجة إلى كثير من الأناة ليتحقق الفهم الدقيق لمراد المؤلف. ونضع هنا مثالًا واحداً لعجلة المحققين في هذا الجانب.

ص٣٩٥، ٣٩٦ - الفقرتان ١٨، ١٩ (طبعتنا الفقرة ١٢):

نهاية الفقرة ١٨ هكذا: «وإذا كان (الترياق) وسطا (أي بين الأدوية والسموم) فهو ضرورة أقوى من الأدوية وأضعف من السموم، فلا يحفظ الصحة التي تحفظها الأدوية الشافية من الأمراض، ولا يشفى الأمراض التي تشفيها الأدوية، بل إن حفظ صحة ما».

هكذا انتهت الفقرة.

ولا ندري كيف قرأ المحققان الفاضلان «بل إن حفظ صحة ما»!

وواضح كل الوضوح أن «بل» للاستدراك، فأين المستدرَك؟

وواضح كل الوضوح أن «إنْ» هي الشرطية، فأين جوابها؟

إن الكلام - ضرورةً - متصل مع ما بعدها ليكون هكذا:

«بل إنْ حفظ صحةً ما - فإنما يحفظ الصحة التي هي مستعدة لأن تقبل أمراضاً من أخلاط شبيهة بالسموم..».

وراجع تعليقنا على الفقرة ١٢ ص ٢٥٢ من مطبوعتنا.

أما علامات الترقيم الأخرى، كالفصلة والنقطة وعلامة الاستفهام.. فقد غيرنا كثيرا منها بناء على اختلاف تصور المعاني التي يدل عليها الكلام.

وإذا كانت طبعتنا قد خلصت الكتاب من أخطاء كثيرة، فإنها أضافت إليه ما يأتي:

١ - دراسة مركزة قام بها الزميل الفاضل الدكتور أحمد رجائي الجندي، من وجهة نظر أقرباذينية في ضوء المعلومات الحديثة، كشفت عن أصالة ابن رشد في هذا المجال، مع الإشارة إلى المنهجية العلمية عند هذا المفكر الكبير من خلال المقارنة بينه وبين سابقيه ممن ألفوا في «الترياق». بل أنصفت الدراسة ابن رشد «الطبيب»، ونفت «ما شاع» من عدم تمكنه في المسائل التفصيلية والممارسة المهنية، واقتصاره على «الكليات».

٢ - إيضاحات وكشافات لمعظم المصطلحات المستخدمة في الكتاب.

بقيت كلمتان نشعر أنهما لازمتان:

الكلمة الأولى أننا ما زلنا نطمح إلى الحصول على مخطوطات الترياق لاستيفاء حق «التحقيق» لهذا الأثر المهم، فإن هناك مَواطن قلقة لم نستطع التحقق منها.

والأخرى: أن عملنا - الدكتور أحمد رجائي والفقير إلى الله كاتب هذه المقدمة - نموذج نرجو أن يتحقق لكل عمل علمي في

مجال التراث الإسلامي . . أن يتوافر لتحقيق التراث عنصران: المتمرس بالثقافة الإسلامية والعربية والتحقيق، والخبير المتخصص في فرع العلم الذي يراد نشره.

ونستغفر الله العظيم من العُجْب وغَمْطِ الناس، ونسأله سبحانه التوفيق والقَبول.

الكويت ٢٩ جمادى الأولى ١٤١٥هـ

٣ نوفمبر ١٩٩٤م

نظرة في كتاب «الترياق» في ضوء العلم الحديث

اهتم ابن رشد اهتماما شديدا بموضوع الترياق فاطلع على كل ما كتب عنه لعدة أسباب:

١ - فقد ثار جدل كبير حول الترياق حتى قال بعضهم: إنه أكسير الحياة ومن تعاطاه بكميات معينة لا يضره ويحمي بدنه من الأمراض وبالتالي وصفه بعض سابقي ابن رشد للأمراء والحكام. ومن هنا كانت الحاجة ضرورية لجلاء ما كتب في هذا المقام، والتصدي له بالمناقشة، وهذا ما فعله ابن رشد، إذْ لخص مقولات سابقيه، وحاورها بالدليل والبرهان.

٢ - يضاف إلى ذلك أن دراسة ابن رشد لموضوع الترياق جاءت نتيجة تكليف من ولي الأمر للتحقق من صحة ما قاله من سبقه من الأطباء لتبيان مواضع الاتفاق والاختلاف، وهذا يوضح مكانة ابن رشد الطبية والعلمية عند أولي الأمر رغم وجود عدد كبير من الأطباء من أبناء عصره مثل ابن زهر صاحب كتاب (التيسير) الذي ذاع صيته وآخرين وكانوا يمارسون الطب على أعلى مستوى.

٣ - أن الترياق يعتبر من أقوى المستحضرات الصيدلية فعالية والتي ظهرت في العهود السابقة لابن رشد، لذلك كان لا بد أن يعطى (أي الترياق) اهتماما كافيا للعاملين في مجال الطب.

الترياق:

ونظراً لذلك فإنه ما من المؤلفات الطبية القديمة إلا وتعرض له بالحديث عنه إما بالإضافة أو الحذف أو النقد. ولعل ابن رشد لم يذكر في رسالته تعريفا للترياق وثوقا منه في أن المطّلع على هذه الرسالة لا بد أن يكون من الممارسين لمهنة الطب ولديه معلومات كافية عن الترياق. وبما أننا نبحث هذا الموضوع ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، وربما كان من بين قارئيه مَنْ ليست لديهم خبرة في الطب الإسلامي القديم - فقد وجدنا أن نورد تعريف الترياق كما جاء في كتاب (**كامل الصناعة**) لعلي بن العباس المجوسي، فيقول في الباب العشرين لتفسير أسماء الأدوية المركبة باليونانية:

«الترياق: كل دواء قاوم السموم، وهي لفظة يونانية مشتقة من تريوق، وهو اسم لما ينهش من الحيوان، كالأفاعي ونحوها، وقال قوم إنما سمي بهذا الاسم بعدما ألقي فيه لحوم الأفاعي، إذا كانت الأفاعي داخلة في جملة الحيوان الناهش، ويسمى: الترياق الأكبر، وترياق الأفاعي، وترياق الفاروق».

كفاءة أو فعالية الترياق عند استخدامه:

ذكر ابن رشد فقرة قصيرة (هي الفقرة رقم ٣٧ في طبعتنا ورقم ٩٢، ٩٣ في الطبعة السابقة) في نهاية كتابه تقول: (وأما سن الترياق فله سن لا يستعمل في أقل منه، وهي أربع سنين فيما قالوا. ومعنى ذلك أنه قبل هذا السن لا يعمل عمل الترياق التام ويعمل عمل سائر الأدوية القوية. ويكفي عندي (والكلام لابن رشد) في ذلك عامٌ، لأنه يمر عليه فيه الفصول الأربعة والستة شهور إن اضطر الأمر إلى ذلك. وله شباب إلى العشرين سنة، ووقوف إلى الأربعين سنة، وانحطاط إلى الستين، وخروج عن فعل الترياق واسمه بعد الستين. وقد يختلف هذا باختلاف

أدوية الترياق في الجودة والرداءة، واختلاف طبيعته، وما به يعجن، واختلاف الظروف التي يوضع فيها، واختلاف البلاد، واختلاف المواضع التي يوضع فيها من البلد الواحد بعينه).

ولتوضيح الصورة أكثر أمام القارىء الحديث، فإننا أمام مستحضر صيدلاني لا مثيل له اليوم، فلا يوجد مستحضر يمر بمثل هذه السنين في التحضير إلا عمليات التخمير لإنتاج المشروبات الروحية وهي خارج نطاق الأدوية، وكل مرحلة من هذه المراحل لها مواصفات في القوة والفاعلية، ورغم أن ابن رشد لم يوضح هذا الموضوع في رسالته فقد شرحه ابن سينا في كتابه **(القانون)** في المقالة الأولى من الجملة الأولى في كتابه الخامس بأسلوب علمي يتمشى مع المفهوم الحديث، فقال:

«اعلم أن الدواء المركب المنجح كالترياق، له بحسب بسائطه آثار وقوى، وبحسب صورته التي إنما خمر مدة لينجذب المزاج إليها آثار وقوى، وربما كانت أفضل من البسائط، فلا تلتفت إلى ما تقوله الأطباء أن الترياق ينفع من كذا لأجل السنبل وينفع من كذا لأجل المر بل ينفع لذلك، ولكن العمدة صورته، وقد جاءت بالاتفاق جليلة نافعة، ولا يمكننا أن نشير إليها وإلى مناسبتها لأفعالها إشارة جلية» (انتهى كلام ابن سينا).

ولذلك فيمكن التأكيد على أن هذا المستحضر هو نتاج عملية التخمر لمجموع المواد المضافة مع بعضها البعض، وبالتالي فإن ناتج التخمر هو مواد جديدة تخالف تماما أو إلى حد كبير المواد الأصلية المضافة أثناء التحضير، وتتغير هذه النواتج حسب نسبة المواد وعمر الترياق، ولذلك فإن لكل عمر استعمالاً خاصا، وحسب تجربتهم فإن الجميع اتفق على أن أشدها فاعلية ما كان عمره بين العشرين والأربعين سنة ثم يبدأ بعد ذلك في التدهور..

ويوضح ذلك ابن سينا في المقالة الأولى في الترياقات والمعاجين الكبار فيقول:

«للترياق طفولة وترعرع وشباب وشيخوخة وموت، ويصير طفلاً بعد ستة أشهر أو بعد سنة، ثم يأخذ في الترعرع والتزيد إلى أن يقف بعد عشر سنين في البلدان الحارة وعشرين سنة في البلدان الباردة، ثم ينحط إما بعد عشرين سنة أو بعد أربعين سنة، ثم تنسلخ عنه الترياقية إما بعد ثلاثين سنة أو بعد ستين سنة فيصير كأحد المعجونات المنحطة عن الدرجة الترياقية».

* * *

ويُعدّ علي بن عباس من أكثر علماء المسلمين الذين تحدثوا عن الترياق بإسهاب فذكر تطوره وصوره وطرق تحضيره وكفاءته التي لم يختلف فيها عن ابن سينا.

إلا أنه يوصي بالأمراض التي يمكن أن يستخدم فيها في كل مرحلة من مراحل عمر الترياق.

ولتوضيح الصورة أكثر، ذكر السمرقندي في كتابه (أقرباذين القلنسي) في سني المركبات أنها تنقسم إلى معرفة زمان ما تدرك فيه وإلى معرفة زمان ما ينتهي إليه بقاء قوتها، بأن علي بن عباس تحدث عن زمان إدراك الترياق ومدة بقاء قوته بوجوب استعماله بعد اثنتي عشر سنة وأقله بعد سبع سنين وقد استعمله قوم بعد خمس سنين قال: وأما الأطباء من أهل زماننا فإنهم يستعملونه بعد سبعة أشهر أو ستة أشهر ما بين نصف مثقال إلى ربع مثقال على قدر الحاجة بالماء الفاتر أو ببعض الأشربة المسخنة.

ثم استرسل في الحديث عن الترياق فذكر بأنه، من خمس سنين

إلى ثلاثين سنة، حديث قوي، في تأثير ما يعالج به، ويقوم مقام الشاب إلى غير ذلك بأثر مرور السنين على تأثير قوة الترياق، إلا أنه يذكر بأن الحديث منه يستعمل في لدغ الهوام ونهش الأفاعي والحيات والكلاب الكلبة والسموم والأدوية القاتلة لأن المضرة التي تكون من هذه (العلل) شديدة فهي لذلك تحتاج إلى أدوية قوية. والترياق في هذه السن يكون أقوى ما يكون فعلاً، فأما ما جاوز هذا الحد فإنه يستعمل في مداواة الأمراض إذا كانت هذه ليست تحتاج من الأدوية إلى مثل قوة الترياق الحديث.

أما سائر المركبات فلها في سنها بحسب القسمين طبقات أربع على ما ذكر في أقرباذين الكفاية وكامل الصناعة وكناش ابن سرافيون.

الطبقة الأولى: في المعاجين الكبار التي زمن إدراكها ستة أشهر.

الطبقة الثانية: التي تدرك في ثلاثة أشهر.

الطبقة الثالثة: التي زمن إدراكها شهران.

الطبقة الرابعة: وهي التي تستعمل حينما ركبت من يوم إلى مدة ما تنتهي إليه.

ثم تحدث بعد ذلك عن زمان ما تنتهي إليه قوة المركبات وحددها أيضاً بأربع طبقات وذكر تحت كل طبقة أسماء المركبات وزمان قوتها التي يجب أن تستعمل في أثنائه.

ثم تطرق علي بن العباس إلى المفاضلة بين المطبوخ والعسل في تحضير الترياق، فذهب إلى تفضيل العسل، فهو بالإضافة إلى قوته وحفظه للترياق، ينقي الكبد والصدر وينفع من لدغ الهوام وعض الكلاب الكَلِبة ومن السموم القاتلة مثل الخشخاش الأسود والبنج والفطر القاتل. وحدد علي بن العباس نوعية العسل الذي يجب

استخدامه وهو العسل المنزوع الرغوة، وبهذا يكون العسل خاليا تماما من الماء أو أيّة شوائب يمكن أن تؤثر على كفاءة الترياق.

إضافة إلى ذلك فإنه وضع التوصيفات الخاصة بالإناء المستخدم في تخزين الترياق فحدد أنه يجب أن يكون في إناء من فضة أو رصاص دون أوعية الزجاج أو النحاس أو الفخار، لأن الفخار يمص من مائه، والنحاس يصدئه ويفيده (يعطيه) من قوته الرديئة، ولأن الزجاج يسخن من الهواء سريعا ويحمى ويسخن الترياق، وإذا سخن الترياق فوق القدر غلى وتغير وفاض لما فيه من العسل والمطبوخ فاختير له الفضة والرصاص لئلا ينزعا من قوته شيئا ولا يُفيداه كيفية رديئة ولا يغلي فيهما، إلا أن الفضة أفضل من الرصاص لأنها أقل صدأ منه.

وهذه كلها هي الأسس الحديثة في علم صناعة الدواء بضرورة تحديد تاريخ التحضير والصلاحية إلا أن التوسع في علم الكيمياء الحديثة والتحليل أعطى مجالا دقيقا لتحديد عمر المستحضر كل على حدة وعدم الخضوع لقواعد عامة مثل تلك التي ذكرت سابقا إلا أنها أسس علمية قامت في ذلك الزمان لتمييز الصالح من الطالح مستخدمين في ذلك أحدث ما وصلت إليه تكنولوجيا عصرهم.

منهج ابن رشد في رسالة الترياق:

١ - إن رسالة الترياق مثل غيرها من مؤلفات ابن رشد، فهو الفيلسوف الفقيه الطبيب الذي يرى أن الفلسفة هي البوتقة التي يجب أن تنصهر فيها العلوم جميعا لتخرج كل منها وتدور في دوائر حول نواتها الفلسفية، ومن هذه الزاوية فإن القياس عنده من أسس الفكر والاعتبار والمقارنة واستيفاء الوجوه المختلفة، ولكن ابن رشد الطبيب لا يقتنع إطلاقا بالقياس في وصف الدواء، بل يؤمن إيمانا

يقينيا بضرورة التجريب، لأن التجربة هي أم الحقيقة، ويضع أسس وصف العلاج مثل عمر الشخص ووزنه وبيئته إضافة إلى عمر الترياق نفسه حيث يقول (الفقرة ٣٠ من طبعتنا، والفقرات ٦٩، ٧٠، ٧١ من الطبعة السابقة):

«ولذلك ما ينبغي إذا ركب دواء بالقياس إلى من يهتم بأمره أن يصحح أولا بالتجربة في غيره ثم يستعمل فيه إذا حُمد بالتجربة وصح منه الغرض الذي قصد اتخاذه منه بالقياس أعني المنفعة المقصودة».

ويبرر ذلك بقوله:

«فالقياس كما قلنا الذي حرّك القدماء إلى تقدير كمية ما يسقى من الترياق، هو بعينه القياس الذي حرّكهم إلى تقدير مقادير الأدوية في الكمية والكيفية».

ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحديد الأسس الواجب اتباعها في تقدير الأدوية فيقول:

«فوجب تقدير الأدوية في مرض مرض، بحسب قوة المرض والمريض، وبحسب المزاج والسن والبلد، والعضو الذي فيه المرض إن كان المرض مخصوصا بعضو ما. وكلما كان الدواء أقوى كانت المضادة فيه لبدن الإنسان أكثر، إذ كل دواء فهو مضاد لبدن الإنسان، وإنما هو نافع لبدن الإنسان بما هو دواء إذا كان في بدن الإنسان مرض مضاد له».

ثم يذكر في موضع آخر (الفقرة ٣٣ من طبعتنا، ٨٤ من الطبعة السابقة) متطرقاً إلى القواعد التي يجب اتباعها في وصف الترياق ليضيف أن أوقات السنة هامة أيضا «والهواء الذي من الخارج (والكلام لابن رشد) أعني الهواء الفاسد وهو الذي يعرف بالوباء، إما من قِبَل جوهره وإما من قِبَل كيفياته».

وهذه إشارة هامة إلى طريقة العدوى وانتشار الأوبئة إما عن طريق الميكروب نفسه أو مضاعفاته.

٢ - اعتمد ابن رشد المنهاج العلمي في دراسته لموضوع الترياق فاعترف بأنه لم يكن أول من بحث الموضوع بل إن سابقيه من أطباء سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين تحدثوا في هذا الموضوع، ولذلك فقد اطلع على كتب سابقيه ووضع ما كتبوه عن الترياق تحت البحث والتدقيق وبعين نافذة وفكر فلسفي دقيق، وهذه هي إحدى أصول البحث العلمي حتى لا يبدأ الباحث من فراغ.

٣ - حينما كان ابن رشد يختلف مع سابقيه، لم يكتف بإبداء رأيه في الموضوع بل تحدث بإسهاب شديد عن أسباب اختلافه معهم فمثلاً في موضوع مدى منفعة الترياق في حفظ الصحة من حدوث الأمراض بإطلاق.. يقول: (طبعتنا الفقرة ١١، السابقة الفقرات ١٥، ١٦، ١٧):

«ومبدأ الفحص في ذلك عندي: هل ينفع استعمال الترياق الصحيح في حفظ الصحة من حدوث الأمراض بإطلاق، أم ليس ينفع إلا في حفظ الصحة من الأمراض الكبار؟

ويسترسل استرسالاً منطقياً مع القارىء ليقول: «فإن كان يحفظ الصحة من جميع الأمراض بإطلاق فهو يشفي من جميع الأمراض أعني المتولدة من الخلطين الباردين سواء كانت قوته تضاهي السموم أو ضعيفة، وإن لم ينتفع به في حفظ الصحة بإطلاق فقد يمكن أن ينتفع منه في الأمراض المعتادة، وقد لا يمكن».

هذا هو الفرض الذي وضعه أمام القارىء حتى يتعرف على المشكلة ثم يبدأ في تحليل هذا الفرض بوضع ما قاله السابقون فيقول:

«إن نفعه في باب الصحة مما فيه فحص كبير وعويص شديد، وذلك أنا نجد جميع الأطباء جالينوس فمن دونه يروْن أنه ينفع، وأن قوما من ملوك زمانهم كانوا يأخذونه كل يوم، وربما أخذه بعضهم مرتين في اليوم، وأن من اعتاد أخذه أمكنه أن يشرب منه ثلاثة أضعاف المقدار الذي جرت العادة أن يؤخذ منه وخمسة أضعافه فلا يضره. حكى هذا جالينوس في كتابه الترياق. وابن سينا يقول: إن الترياق مقوٍّ بجملة جوهره للحرارة الغريزية بما هي حرارة غريزية، ومفيد لها جميع القوى، التي بها تفعل الإبراء في جميع الأمراض وتفعل الصحة في جميع الأعضاء».

وبعد أن يسرد ما قاله جالينوس وابن سينا يبدأ في تفنيد هذا الكلام من الناحية العلمية (الفقرة ١٢ من طبعتنا، ٢٨ من الطبعة السابقة) ويستند في ذلك إلى قول جالينوس نفسه المناقض لهذا الكلام في كتابه «الأدوية المفردة» الذي جاء فيه بأن «الأغذية حافظة للصحة الكاملة، والأدوية حافظة للصحة غير الكاملة، والسموم مفسدة لنوعَي الصحة، وحيث إن أدوية الترياق الغالب عليها أنها وسط بين الأدوية والسموم، وكل مركب حكمه حكم الغالب عليه - فقد يجب أن يكون الترياق وسطاً بين الأدوية والسموم، وإذا كان وسطاً فهو ضرورة أقوى من الأدوية وأضعف من السموم، إذن فلا يحفظ الصحة التي تحفظها الأدوية الشافية من الأمراض ولا يشفي الأمراض التي تشفيها الأدوية، إذْ هي أقوى من الأدوية، وإنما يحفظ الصحة التي هي مستعدة لأن تقبل أمراضا من أخلاط شبيهة بالسموم وإن أبرأ من هذه الأمراض، وهذه الأمزجة أقلية من الناس، فعلى هذا فإنما يحفظ صحة من يخاف عليها أن تقع في أمثال هذه الأمراض».

هذا مثال واحد من اختلاف ابن رشد مع جالينوس ومن لحقه،

والرسالة بها الكثير في أماكن عدة، وأردنا أن نضع هذا كمثال على طريقة تفكير ابن رشد في المشكلة، فهو يطرح الفرض في بداية الحديث ثم يتبعه بتفنيد ذلك بالبراهين العلمية سواء النظرية أو العملية، ثم يصل في النهاية إلى الاستنتاج بناء على ما ذكره في الموضوع.

ويختلف ابن رشد مع سابقيه أيضاً في قولهم بأن من أخذ منه جرعتين يمكن أن يأخذ ثلاثة أو خمسة أضعاف وسنذكر ذلك في موضع آخر، كما اختلف معهم في الأمراض التي يمكن أن يستعمل الترياق فيها للعلاج وفي الجرعات وفي أسلوب حساب الجرعات والعوامل المختلفة المؤثرة في ذلك.

٤ - نظراً لخطورة المستحضر وأهمية التأكد من كفاءته خاصة أنه يستخدم في علاج السموم والأمراض الخطيرة فقد نصح جميع أطباء المسلمين الذين تحدثوا عن الترياق ومن بينهم ابن رشد بضرورة اختبار فاعليته، فقد ذكر جالينوس وابن سينا وعلي بن العباس المجوسي أن امتحان صلاحية الترياق وقوته يكون من وجهين:

- أحدهما أن يسقى الإنسان دواء مسهلا، بمنزلة السقمونيا وشحم الحنظل أو غيرهما، ثم يعطى بعد ذلك من الترياق قدر باقلاء صغيرة، فإن انقطع الدواء المسهل ولم يعمل عمله فاعلم أن الترياق جيد نافع فائق، وإن لم يقطع وعمل الدواء عمله فاعلم أن الترياق خفيف.
- والوجه الثاني أن يؤخذ ديك لم يُرَبَّ في البيت، أعني ديكا بريّاً يابس الجسم فيطعمه من ذلك الترياق ثم يسلط عليه أفعى أو غيره من الهوام القاتلة، فإن رأيت الديك قد سلم ولم يمت فإن الترياق جيد، وإن مات فالترياق رديء أو ضعيف.

وكذلك إن أنت سلطت عليه أفعى وسقيته الترياق على المكان بان

لك فعله، وإن أنت أعطيت الديك أيضاً دواء قاتلاً أو غيره من البهائم ثم أطعمته بعقب ذلك الترياق فسلم ولم يمت فإن الترياق جيد مختار، وإن هو مات فالترياق ليس بجيد بل ضعيف مغشوش.

ويضيف ابن سينا: «وأيضاً يمتحن على من سقي أفيونا وشَوْكرانا وغيره، أما البيش فمنفعة الترياق منه قليلة وقدرها أن يدافع بالموت مهلة، ولعل دواء المسك كما زعم بعضهم أنفع من الجميع فيه».

وقد زاد حنين بن اسحق الأمر تفصيلاً بقوله: «أما حبس الترياق الإسهال إذا شرب الدواء المسهل فليس يكون بأنه يحبس البطن، ولكن لأنه يضعف قوة الدواء المسهل، لأن المسهل من الأدوية التي لها سمية قاتلة». وقال: «وإنما يجرب الترياق على الديك البري لأن الديك البري يابس الطبع، ولم يجرب على الديك الأهلي الذي لحمه رَخْص لأن الديك الذي لحمه رخص لا يمكث بعد اللسع لكنه يموت سريعاً لأن السم يصل إلى الأعضاء الشريفة سريعاً، وأما الديك اليابس الطبع، الصلب اللحم فلا يجري فيه السم سريعا فيمكن أن يجرب عليه الترياق.

وهذه التجارب تتوافق تماما مع البحث العلمي الحديث بضرورة تجربة مثل هذه الأدوية على حيوانات التجارب قبل استخدامها بواسطة الإنسان لخطورتها، وقد حددوا حيوانات التجارب وطريقة التأثير والأسباب التي دعتهم إلى اختيارهم لهذه الحيوانات في التجارب. وهذه لمحة هامة في علم الأقرباذين الحديث.. فمثلاً حساسية حيوانات التجارب تختلف من حيوان لآخر واستجابتها للتجارب مختلفة، فبعض التجارب تُجرى على الفئران وأخرى على الخنزير الغيني.. وهذه هي إحدى أصول قبول البحث ونتائجه من عدمه. فمثلاً بعض التجارب يصلح لها حيوان بعينه لحساسيته لمثل هذا الاختبار بينما لا يصلح

الآخر، ولذلك فإن ضرورة تحديد الحيوان المستخدم وعمره ونوعه أمر أساسي في علم الأقرباذين.

ترياق ابن رشد والعلم الحديث

المطلع على رسالة الترياق لابن رشد يجد أنها تطابق تماما الأسس النظرية والعملية لعلوم الطب والصيدلة الحديثة فمثلاً:

أ - يخالف ابن رشد جالينوس وبعض من سبقوه عندما يتحدث عن تأثير الترياق، فهم يقولون بأن تأثير الترياق سببه بعض المواد الداخلة فيه، بينما ابن رشد يذكر بكل الوضوح بأن التأثير هنا ليس نتيجة وجود مادة أو أخرى فهذه المواد قد فقدت خواصها، والتأثير هنا إنما هو نتيجة حتمية لتفاعل هذه المواد مع بعضها البعض، والنتيجة هي المحصلة النهائية لهذه التفاعلات.

وهذا القول يتطابق تماما مع ما أثبته العلم الحديث من أنه عند خلط أي مادة بأخرى فإن تأثير الخليط قد يكون تأثيراً جديداً ليس فيه الكثير من صفات أو تأثيرات أي من هذه المواد بل هي المحصلة، فمثلاً يمكن لمادة أن تزيد من تأثير أخرى أو تضعف تأثيرها وهو ما يعرف الآن تحت موضوع التفاعلات الدوائية Drug interaction.

ب - ثم ينتقل بعد ذلك إلى أن تأثير هذا المستحضر يتوقف على عمر الترياق نفسه كما أسلفنا، فكل مرحلة من مراحل عمر الترياق يظهر فيها ناتج جديد له مواصفات أقرباذينية جديدة حسب تفاعل المواد مع بعضها البعض. وهذا يتفق مع المبادىء الأساسية للمستحضرات من ناحية تأثير الوسط المعد للتفاعل والمواد الداخلة في التفاعل ودرجة الحرارة ومدة التفاعل. فيقول (طبعتنا الفقرة ٣٧، السابقة الفقرة ٩٢، ٩٣):

«وأما سن الترياق فله سن لا يستعمل في أقل منه، وهي أربع سنين فيما قالوا، ومعنى ذلك أنه قبل هذا السن لا يعمل عمل الترياق التام ويعمل عمل سائر الأدوية القوية. ويكفي عندي في ذلك عام، لأنه يمر عليه فيه الفصول الأربعة والستة شهور إن اضطر الأمر إلى ذلك. وله شباب إلى العشرين سنة، ووقوف إلى الأربعين سنة، وانحطاط إلى الستين، وخروج عن فعل الترياق واسمه بعد الستين.

وقد يختلف هذا باختلاف أدوية الترياق في الجودة والرداءة، واختلاف طبيعته وما به يعجن، واختلاف الظروف التي يوضع فيها، واختلاف البلاد، واختلاف المواضع التي يوضع فيها من البلد الواحد بعينه».

ج - ويحدد أيضاً الأعمار التي يمكن أن تأخذ الترياق كما جاء في الفقرة ٣٠ من طبعتنا، والسابقة ٧٤، ٧٥ بعد شرح طويل وتفصيلي لكيفية تأثير الأدوية والفرق بينها وبين الترياق وهل يمكن أن تستخدم لحفظ الصحة أم لا فيقول: «ومن هذا يظهر ما قلنا من أن الترياق إنما ينبغي أن يستعمل في حفظ صحة من صحته مستعدة لأمراض كبار وأمراض تدور عليهم في وقت وترتفع في وقت، وهذه الحال هي حال الشيوخ الزمنى. ولذلك كان أوفق سن لاستعمال الترياق هو مدة الشيخوخة فإن هذا السن قلما يخلو من زمانة، ومن بعد هؤلاء سن الكهولة، أما الشباب فهم أغنى الناس عنه إلا أن تحدث بهم الأمراض التي ذكرناها».

وهذا القول يتطابق تماماً مع البحوث الحديثة من أن الشيخوخة تعاني من نقص في الفيتامينات والأملاح ودرجة المناعة، وتتوقف عملية البناء وتزداد عملية الهدم في الجسم، لذلك يحتاج المُسِنّ إلى عناصر خارجية تساعده على التغلب على مثل هذه المشكلات.

د - يشدد ابن رشد دائما على ضرورة الحرص عند وصف الترياق وجرعته، ألا يعتمد على القياس بل يجب أن تكون التجربة أساسا لوصفه وتحديد جرعاته، ولم يتوقف عند هذا الحد بل إنه حدد الأسباب التي دعته لذلك بسبب عوامل مختلفة سبق ذكرها، كما يحذر من أن الترياق لا ينفع في علاج التسمم الناتج عن نبات البيش (Aconitum napellus) مما يؤكد معرفته التامة واطلاعه على سمّية هذا النبات، وهذا ما ثبت حديثا في الدراسات الأقرباذينية إذ إن مادته الفعالة وهي شبه قلويد الأكونيتين Aconitine alkaloid لها مفعول سريع وقوي على القلب يسبب توقفه، وفي دقائق يختفي آثار وجود المادة السامة من الدم والبول والأنسجة المختلفة عند تشريحها، ولذلك لا يمكن اكتشاف آثاره إذا مات إنسان بسبب سوء استخدامه.

وجرعاته صغيرة جدا وتصل إلى ٥-٢٥ ميكروجرام في اليوم ولذلك فإن جميع دساتير الأدوية القديمة توصي بتوخّي الحذر عند تداوله بينما الدساتير الحديثة قد ألغته تماما وأوقفت استخدامه داخليا وقصرت استخدام النبات خارجيا بعد معاملته بطريقة خاصة لضمان تكسير مادته الفعالة.

٥ - لم يكتف ابن رشد بما قاله سابقوه عن الترياق حيث لم يشرح أي منهم طريقة تأثيره، بينما هو يتصدى لهذا الموضوع الذي يحتاج إلى خلفية علمية ممتازة ودراية بكثير من تأثير المواد على الجسم عامة والأعضاء خاصة وأثر كل مادة مضافة في الترياق فيقول (الفقرة ٢٩ من طبعتنا، ٦٣ ٦٤، ٦٥ من السابقة):

«فأما كيف يشفي الترياق من هذه الأدواء؟ وبالجملة كيف تشفي الأدوية - فلم يقل الأطباء في ذلك قولاً كافيا. والذي تقتضيه الأصول الطبيعية، أن كل ما ينسب إلى الأدوية من الشفاء بالأفعال

الأول والثواني والثوالث وبالفعل الذي يسمى الفعل بجملة الجوهر، فإن الفاعل له بإذن الله سبحانه هي الحرارة الغريزية بما ركب الله تعالى من القوة الشافية فيها، الفاعلة في الأخلاط الأفعال التي تنسب للأدوية. وإنما تنسب هذه الأفعال إلى الأدوية لأن الأدوية إذا استحالت إلى الحرارة الغريزية، كما يستحيل الحطب إلى النار، استفادت الحرارة الغريزية من تلك الاستحالة القوة المنسوبة إلى ذلك الدواء، وتلك القوة لو لم تكن في الأصل بالطبع أعني في الحرارة الغريزية، لما وجدت فيها من قِبَل الدواء أصلاً، بل الدواء كأنه مفيد لتلك القوة كما نجد أنواعا من الوقود تعين النار في أفعال خاصة، وذلك بَيِّنٌ في المهن التي لا تستعمل إلا نوعاً من الوقود مخصوصا. ومن هنا (والكلام لابن رشد) غلط ابن سينا حين قال: إن الترياق يعين الحرارة الغريزية في جميع القوى التي بها تحفظ صحة الأبدان ويعين أيضاً القوى التي فيها على شفاء الأمراض كما يعين القوى التي فيها على مقاومة السموم». ثم يستطرد ابن رشد ليقول: «وليس الأمر كذلك، فإن القوى التي تحفظ بها الحرارة الغريزية على الأبدان صحتها، إنما المعين لها في هذه القوى الأغذية الفاضلة والمشروبات الغذائية، والتي تعينها على شفاء الأمراض المعتادة هي الأدوية، والتي تعينها بما فيها من القوى الشافية للسموم هي الأدوية الشافية لها، أعني الأدوية التي تسمى مقاومة للسموم.

والترياق لمّا كان معينا للحرارة الغريزية الفاعلة في السموم كان معينا لها في القوى التي تفعل الشفاء من الأمراض المضاهية للسموم».

من الكلام السابق يتضح الفرق الكبير بين ابن رشد وابن سينا في مفهوم حفظ الصحة من جانب وكيفية تأثير الترياق من جانب آخر. يرى ابن رشد كما سنذكر لاحقا بأن حفظ الصحة إنما يأتي بالغذاء

الجيد والشراب النظيف والهواء الصحي بينما الدواء لا يحفظ الصحة وكذلك الترياق، أما ابن سينا فيرى بأن الترياق بما فيه من مكونات يمكن أن يحفظ الصحة للأصحاء.

ونرى أن كلام ابن رشد هو الصحيح لأن الدواء يعتبر مادة غريبة داخل الجسم فإذا تناولها الأصحاء أصابت بعض الأعضاء بالضرر بسبب تأثيراتها المختلفة خاصة الكبد والكلى وهي الأعضاء المنوطة بها عمليات تخلص الجسم من السموم. ولذلك لا يوصف أي دواء لحفظ الصحة سوى الفيتامينات لكبار السن ومن ينقصهم ذلك، والعلم الحديث يصف الغذاء في هذه الحالات قبل الدواء. وقد استشهد ابن رشد على صحة ذلك بقوله (الفقرة ١٥ من طبعتنا، ٢٤ من السابقة):

«وقد تكلمت مع أصحابنا المشاهير في الطب رحمة الله عليهم من المتولّين علاج أبناء الخليفة ألّا يشيروا عليهم باستعمال الترياق في حفظ صحتهم وأخذه على الدوام فلم يفعلوا فأضر ذلك كثيراً بمن داوم استعماله منهم».

ويذكر (الفقرة ١١ من طبعتنا، ١٦ من السابقة) بأن بعض الذين يستخدمونه مرتين في اليوم يمكن أن تصل جرعاتهم إلى ثلاثة أو خمسة أضعاف الجرعة اللازمة لذلك دون أن يظهر عليه أعراض التسمم. وهذه يمكن شرحها في ضوء العلم الحديث بأن الجسم لديه المقدرة على الاحتمال Tolerance أو المقاومة بأن تتقبل الخلايا والأعضاء هذه المواد والتعايش معها بأخذ كميات كبيرة دون ظهور أعراض للتسمم في بداية الاستعمال وكذلك المعادن والفيتامينات، لذلك نجد أن الجسم يتعود هذه المواد ويمكنه أن يستوعب كميات أكبر من المعتاد استخدامها دون ظهور أعراض للسمّية الحادة على المريض، إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة فبعد

فترة معينة سوف تظهر أعراض التسمم المزمن باضطراب وظائف الأعضاء الداخلية مثل الكبد والكلى وغير ذلك حسب المواد التي يحتويها المستحضر.

٦ - في مجال استخدامه في العلاج لبعض الأمراض، حدد الأمراض التي يمكن أن يعالجها الترياق ووضع شروحا علمية لأسباب استخدامه، بينما نجده يحذر من استخدامه في علاج البعض الآخر ويذكر أيضاً الأسباب التي دعته إلى هذا التحذير.

٧ - كان صاحب تجربة رغم اتهامه بأنه لم يمارس الطب، ولكن خبرته في مجال الترياق كما أثبتها في أكثر من موضع، تنفي أخذ هذه التهمة بحذافيرها أو على علاتها.

ومن ذلك أنه - بعد الانتهاء من الشروح العلمية لكيفية تأثير الدواء والترياق والفرق بينهما في استخدام كل منهما في العلاج من الأمراض وأنواعها والسموم - يقول بكل وضوح (الفقرة ٣٠ من طبعتنا، ٦٧، ٦٨، من السابقة): «وإذا قد صرنا إلى هذا الموضع فلم يبق علينا مما قصدنا للتكلم فيما لم يتكلم فيه أحد قبلنا ممن علمنا وإن كان كلامنا فيه مبنيا على أصول من تقدمنا ولذلك كان الفضل لهم على كل من أتى بعدهم إلا الكلام في مقادير الشربات، وهذه المقادير إنما استنبطت أولاً بالقياس ثم صححت أخيراً بالتجربة، كما عرض ذلك في تركيب الدواء وغيره من الأدوية الشريفة، ولذلك كل دواء مركب بالقياس يستعمل قبل التجربة ففيه نقص».

وهو لم يذكر ذلك من فراغ، بل سنجده لاحقاً يعلق على الجرعات التي وصفها جالينوس عن ديموقراطيس بأن القول فيها «جارٍ على غير تحديد» ثم يواصل كلامه قائلا:

«وظاهر هذا القول أنه أمر أن يسقى للسموم منه وزن الدرخم

وهذا قول غير محدود، أما صاحب الكتاب المعروف بالملكي (ويقصد علي بن العباس المجوسي) فإنه فصل الأمر في ذلك تفصيلاً أكثر. وبعد أن يحكي مقالة علي بن العباس يقول:

«وهو أيضاً قول فيه اعتراض» ثم يذكر ما حدده ابن سينا في هذا المجال ويعترض عليه بأن أسماء النباتات هذه أكثرها مختلف فيه. (انظر الفقرتين ٣٢، ٣٣ من طبعتنا، ٨٠-٨٦ من السابقة).

ثم تجربته العملية في استخدام الترياق في علاج الإسهال فيقول (الفقرة ٢٤ من طبعتنا، ٤٧، ٤٨ من السابقة):

«قال الأطباء إن الترياق يشفي من الإسهال المزمن المجهول السبب، وأظنهم قالوا ذلك لما في الترياق من شفاء لجميع الأمراض المضاهية للسموم، كما فيه الشفاء من السموم المجهولة الأسباب. لكن قد رأيت من الإسهالات المزمنة ما يكون من الصفراء والسوداء المحترقة، أمر الأطباء أصحابه باستعمال الترياق فهلكوا، فلذلك، الأولى عندي ألا يستعمل في الإسهالات المزمنة إلا إذا كانت من أخلاط باردة أو أعضاء باردة، أما إن كان من أخلاط محرقة فلا ينبغي أن يستعمل إلا أن يكون انحراقها مضاهياً للسموم جدا، فإنه متى كان انحراقها يسيرا زادت بالترياق انحراقا. وإنما يستعمل منها في الإسهال والقيء الذي يخاف أن يقتل سريعاً كالهيضة العظيمة، ولذلك حض الأطباء عليه في الهيضة، وحضوا عليه في الإسهال المزمن، ولم يفصلوا كونه من خلط بارد أو حار، وهو أمر يجب ألا يهمل».

ثم تجربته في عسر الطلق فيقول: «ويسقى منه لعسر الطلق فيما ذكروا، وفيه نظر، لأنه في الغالب يقتل الجنين، وإذا مات الجنين عسرت الولادة، ولعله إنما ينفع إذا كان عسر الولادة من ضعف القوة

الدافعة، أو عند موت الجنين، ولأنه أيضا يدر الطمث، وكل مدر للطمث معينٌ في إخراج الأجنة».

وفي النهاية لم ينس ابن رشد أنه الفقيه المالكي صاحب كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» فيقرر في الفقرة رقم ٣٦ من طبعتنا ورقم ٨٩، ٩٠، ٩١ من السابقة بخصوص استخدام الكحول «وفي هذه الحال يرجع الطبيب إلى الفقيه من جهة والفقيه إلى الطبيب من جهة. أما رجوع الفقيه إلى الطبيب من جهة أن الفقيه يأخذ من الطبيب مقدار الاضطرار فيحلل أو يحرم لقوله تعالى: **﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾** والطبيب يأخذ من الفقيه مقدار الحرمية فيأمر بالدواء أو يتجنبه إلى غيره».

* * *

هذه هي أهم المعالم التي رأيت تسجيلها لنتعرف عن طريقها قيمه كتاب الترياق لابن رشد.. وسوف يجد القارىء مجالات كثيرة بحاجة إلى البسط والإيضاح، ولكننا آثرنا الاختصار.. والآن نترك كتاب ابن رشد يقدم نفسه لقارئيه بعد أكثر من ثمانية قرون مضت على تأليفه.



كتاب الترياق


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ قال الشيخ الفقيه القاضي الإمام الأوحد الحكيم الفاضل أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد رضي الله عنه وغفر له:

٢ ـ أما بعد حمدالله تعالى والصلاة على محمد رسوله المصطفى ـ فإنه يسألني من وجبت عليّ طاعتُه، وتعيَّن لديَّ شكره، وتقدَّم إليَّ فضله وبِرُّه، أن أثبت له على طريق البرهان الطبي، ما قاله الأطباء في المواضع التي يُستعمل فيها الترياق، وما ضَمِنوه من أفعاله - فأقول:

٣ ـ إن الذي حرّك القدماء - أولاً - إلى تأليف الترياق، هو شفاء جميع السموم الحيوانية والنباتية، وخاصة السموم الحيوانية. وذلك أنه لما كمل بالتجربة معرفة أنواع السموم وأفعالها في بدن الإنسان، وعُرفت أيضاً الأدوية المختصة شفاءَ سم من أصناف السموم، وكان كثيراً ما لا يعرف نوع السم الذي يَرِدُ على بدن الإنسان، وإن عرف ربما لم يوجد الدواء المختص بشفائه أو الأدوية - رأى[1] من جاء بعد هؤلاء من أفاضل القدماء أنه إن رُكِّب دواء واحد، مؤلَّف من أكثر الأدوية المخصوصة النفع بسم سم، [فـ]إنه[2] يأتي من ذلك دواء واحد ينفع من جميع السموم، سواء كان ذلك السم مجهولاً أو معلوماً، وُجد دواؤه الخاص به أو لم يوجد.

---

(١) «رأي من جاء بعد هؤلاء».. جواب لقوله «لما كمل بالتجربة معرفة أنواع السموم».

(٢) الأصول «أنه» وإضافة الفاء من أجل الشرط السابق «إن ركب دواء واحد».

٤ ـ وإنما حرص القدماء على هذا، لأن المعالجة به أيسر على المعالج [وحده، والمعالج] [١] والمتعالج [معا]. أما على المعالج، فلأن المعالج ليس يحتاج إلى معرفة نوع السبب، وهي أعظم مؤونة ترتفع عن المعالج، إذْ[٢] كان الخطأ يعرض له أكثر ذلك في معرفة السبب، وكان معرفة السبب هو الركن الأول الذي ينبني عليه العلاج، فهذا هو أعظم منافع الترياق باتفاق، وهو أمر معلوم بنفسه. وأما المنفعة الثانية المستفادة من تركيبة للمعالج والمتعالج معا، فإنه قد يعرف نوع السبب الممرض، ولا يوجد الدواء الخاص به في وقت طروء العلة، وإن تأخرت المداواة مات العليل، فهاتان المنفعتان من منافع الترياق هما مُجْمَعٌ عليهما[٣]، وليس يقدر أحد أن ينازع فيهما[٣].

٥ ـ وأما هل يوجد فعل هذا الدواء في نوع من أنواع السموم، مثلَ فعل الدواء المختص بشفاء ذلك النوع من السم، أو يوجد أقوى منه، أو مفضولا[٤] عنه، ففيه فحص عويص.

٦ ـ والذي تقتضيه أصول جالينوس، أن فعله في سم سم، أضعف من فعل الدواء المختص بسم سم، وذلك أن الأدوية الواقعة فيه، المختصة بعلّة علة، قد يضاد بعضها بعضاً، فتضعف قوّة ذلك المختصّ بتلك العلة، وأيضاً، فإن الذي يقع من الدواء المختص في

---

(١) إضافة إلى المطبوع من استقراء النسختين كما أثبت في الهامش، وكما يجيء بعد أربعة أسطر.

(٢) المطبوع «إذا».

(٣) المطبوع «عليها» «فيها»

(٤) المطبوع: مفضول، وهو خطأ.

الشربة منه جزء يسير، حتى لقد قال قوم: كيف تنفع أدوية يقع منها في الشربة جزء، لو أخذ كل واحد على حدته، لم تكن له منفعة أصلا؟

والجواب: أن كل جزء من أجزاء الترياق يوجد فيه جميع أنواع القوى الموجودة في الأدوية المفردة الواقعة فيه. ففي كل جزء منه توجد مثلا قوة الأفيون، وقوة الفُرْبِيُون، وسائر القوى الموجودة في الأدوية التي تركّب منها، كما يوجد في كل جزء من أجزاء التفاحة الريحُ واللونُ والطعمُ، كما توجد في[1] الأسطقسات الأربعة وكيفياتها الأربع في كل جزء من أجزاء الجسم المركب منها، لكنْ، لما كان وجودها على جهة الاختلاط، وجب أن تكون القوى الموجودة في المركّب أضعفَ من القوى الموجودة في الاسطقسات التي تركب منها، فإن كان هذا حال الترياق، فواجبٌ أن يكون في كل جزء منه جميعُ أجزاء الأدوية التي تركّب منها على جهة الاختلاط، وجميع قواها، وأن تكون أضعف من قوى الأدوية الأُوَل.

وإذا كان هذا هكذا، فالترياق أضعف من قوى الأدوية في علة علة من العلل البسائط من الدواء المختص بتلك العلة. إلا أن هذا شنيع، فإن المشهور أن الترياق يشفى العلل الكبار؛ فإن صح هذا بالتجربة، فقد اتفق للترياق أمر يتفق في الأقلّ للممتزجات، وهو أن يتولد من المجموع قوة أعظم من القوى الموجودة في المفردات التي يتركّب منها[2] ذلك المجموع. مثال ذلك: أنه قد يتولد من الماء والأرض ما هو أثقل من مجموعهما، مثل الرصاص والزئبق، ومثل ما

---

(١) كذا في المطبوع، ويظهر أن «في» مقحمة.

(٢) المطبوع: عنها.

يقال: إن النار المختلطة ها هنا بالمواد التي تقبل الاحتراق، أحرّ من النار البسيطة التي في مقعَّر فلك القمر.

وأما هل الأمر في الترياق هكذا، فليس سبيلٌ[١] إلى تصحيحه إلا بالتجربة، إذ ليس للقياس في ذلك مدخل. ولعل هذا إنما يعرض في بعض القوى الموجودة في الترياق دون بعض، أعني أن تكون بعض القوى الموجودة فيه أقوى من قوى الأدوية المفردة التي تركب منها.

٧ ـ وإذا تقرر هذا، فكيفما كان الأمر، فلا خلاف أن الترياق نافع من السموم، وأنه يجب أن تكون الشربة منه يختلف مقدارها بحسب اختلاف مقدار السم، ومقدارِ قوة البدن الواردة[٢] عليه. وهذه المقادير لا سبيل إلى إثباتها بالقياس، بل بالتجربة، وقد أثبتها الأطباء في كتبهم، وسننقل نحن من ذلك ما نرى أنه أشد موافقةً للقياس.

٨ ـ فالغرض الأول الذي رُكِّب من أجله الترياق، هو شفاء سموم الحيوان، كالأفعى، والكَلْب الكَلِب، ولذلك قيل: إن هذا الاسم مشتق من اسم الحيوانات ذوات السموم عند القدماء. وقد ينفع من السموم النباتية، إلا ما قيل في أمر البيش.

٩ ـ وأما منفعته في الأمراض، فلا يشك أنه ينفع فيما كان منها عن أخلاط تضارع السموم. وذلك أنه قد تتولد في بدن الإنسان أخلاط تضارع السموم في فساد مزاج الأجسام، مثل فساد الأخلاط التي يتولد عنها الجذام، وفي فساد الأرواح، مثل الفالج والسكتة والصرع واختناق

---

(١) المطبوع «سبيلا» وهو خطأ، إذ سبق إلى الظن أنه خبر «ليس». و«ليس» هنا تامة، يقابلها قولنا: لا يوجد سبيلٌ إلى تصحيحه إلا بالتجربة.

(٢) المطبوع: الوارد.

الرحم، وفي الرياح المتولدة في بدن الإنسان، وفي الفضلات الخارجة عنه الخارجة عن الطبع. أما في الرياح، فمثل أوجاع القولنج، وأوجاع المعدة المبرِّحة الكائنة من الرياح. وبالجملة فهذه الأمراض هي متولدة من السوداء التي في غاية الرداءة، والبلغم الذي في غاية البعد عن البلغم الطبيعي.

١٠ ـ وأما ما قرب منها في الخروج عن الاعتدال عن الأمر الطبيعي، ففي منفعة الترياق لهذه الأنواع من الأمراض فحص عويص شديد، وذلك أنهم أجمعوا على أنه لا ينتفع به في الأمراض المتولدة من الصفراء الطبيعية، ولا من الدم. وبقي السؤال في الأمراض المتولدة من البلغم والسوداء، اللذين ليسا بخارجين عن الطبع خروجاً كثيراً، أو الصفراء الخارجة عن الطبع خروجاً كثيرا: هل هي مما تُشفىٰ من الترياق، كما تُشفَى من سائر الأدوية المعلومات؟

١١ ـ ومبدأ الفحص في ذلك عندي: هل ينفع استعمال الترياق الصحيح في حفظ الصحة من حدوث الأمراض بإطلاق، أم ليس ينفع إلا في حفظ الصحة من الأمراض الكبار؟ فإن كان يحفظ الصحة من جميع الأمراض بإطلاق، فهو يشفي من جميع الأمراض، أعني المتولدة من الخلطين الباردين، سواء كانت قوته تضاهي السموم أو ضعيفة، وإن لم ينتفع به في حفظ الصحة بإطلاق، فقد يمكن أن ينتفع منه في الأمراض المعتادة، وقد لا يمكن.

فنقول: إن نفعه في باب الصحة، مما فيه فحص كبير وعويص شديد، وذلك أنا نجد جميع الأطباء: جالينوس فمن دونه، يرون[1] أنه

---

(١) المطبوع «يرى».

ينفع ، وأن قوما من ملوك زمانهم كانوا يأخذونه كل يوم، وربما أخذه بعضهم مرتين في اليوم، وأن من اعتاد أخذه أمكنه أن يشرب منه ثلاثة أضعاف المقدار الذي جرت العادة أن يؤخذ منه، وخمسة أضعافه، فلا يضره.

حكى هذا جالينوس في كتابه «في الترياق».

وابن سينا يقول: إن الترياق مقوٍّ - بجملة جوهره - للحرارة الغريزية، بما هي حرارة غريزية، ومفيد لها جميعَ القوى التي بها تفعل الإبراء في جميع الأمراض، وتفعل الصحة في جميع الأعضاء.

١٢ ـ وأما أصول جالينوس، فتقتضي نقيض هذا. وذلك أن الأدوية النافعة من السموم هي وسط بين الأدوية والسموم، كما قاله الرجل في كتابه: «في الأدوية المفردة». فإن كانت الأغذية هي الحافظة للصحة الكاملة، والأدوية للصحة غير الكاملة، والسموم مفسدة لنوعي الصحة، وأدوية الترياق الغالب عليها هي وسط بين الأدوية والسموم، وكان كل مركب حكمه حكم الغالب عليه - فقد يجب أن يكون الترياق وسطا بين الأدوية والسموم. وإذا كان وسطا، فهو ضرورةً أقوى من الأدوية وأضعف من السموم، فلا يحفظ الصحة التي تحفظها الأدوية الشافية من الأمراض، ولا يشفي الأمراض التي تشفيها الأدوية، إذ هو أقوى من الأدوية. بل إنْ حَفِظَ صحةً ما[1] فإنما يحفظ الصحة التي هي مستعدة لأن تقبل أمراضا من أخلاط شبيهة بالسموم، وإن أبرأ

(١) هنا كانت نهاية الفقرة في المطبوع، وبدأت الفقرة التي تليها بكلمة وإنما. وهذا خطأ في الفهم، مع ملاحظة أن «فإنما» بالفاء، الواقعة في جواب الشرط «إن حفظ»، هي من النسخة ب كما أثبت المحققان الفاضلان، وراجع المقدمة ص (٢٢١، ٢٢٢).

من هذه الأمراض[١]. وبَيِّنٌ أن هذه الأمزجة هي أقلية في الناس. فعلى هذا، فإنما يحفظ صحة من يُخاف عليها أن يقع في أمثال هذه الأمراض[٢].

١٣ ـ وأما ما يقال: إن من داوم على أخذ هذا الترياق، فإنه لا يعمل فيه سم، مثل ما حكاه جالينوس عن الملك الذي استعمل المثروديطوش، ويبقى مع ذلك مزاج ذلك الإنسان على أصله الطبيعي - فهو باطل[٣]. وذلك أن السم إن كان مضادا لبدن الإنسان، فإنه إنما يصير إلى حال لا يعمل فيه السم إذا صار شبيها بالسم. فإن الذي لا يفعل في شيء هو شبيه به، كما أن الذي يفعل في شيء هو ضد له. قد بين ذلك القدماء في كتبهم، وليس بينهم في هذه القضية اختلاف. فإن كان بدن هذا الإنسان شبيها بالسم، والسم مضاد لبدن الإنسان، فبَيِّنٌ أن بدن هذا الإنسان يصير - باستعمال الترياق - مضادا لبدن الإنسان، وما هو مضاد لبدن الإنسان فليس هو إنسانا بهذا. ومن صار مزاجه مضادا لمزاج الإنسان، فليس يمكن أن يبقى إنسانا، وإن بقي، فزمان يسير، ويكون هذا الإنسان، مزاجه موافق لمزاج ذوات السموم.

١٤ ـ فإن قيل: ليس إذا صار بدن الإنسان في حد لا تفعل فيه السموم، يكون شبيها بالسموم، بل يكون في غاية المضادة للسموم،

(١) عبارة «وإن أبرأ من هذه الأمراض» قلقة. والمخطوطتان ليستا تحت أيدينا. ويقترح:
- إن أبرأ من هذه الأمراض.
- وأنه أقوى من هذه الأمراض. (كلمة أقوى جاءت في نسخة أ بديلا من أقوى).

(٢) هكذا العبارة في المطبوع، والأولى أن نقول: فإنما يحفظ صحة من يخاف عليه أن يقع (يعود الضمير إلى مَنْ) أو نقول: فإنما يحفظ صحةً يخاف عليها أن تقع (بحذف «مَنْ») وعود الضمير إلى الصحة.

(٣) «فهو باطل» خبر قوله في أول الفقرة «أما ما يقال».

حتى يفعل في السموم ولا تفعل فيه، ويقهرها ولا تقهره - قلنا: يلزم عن هذا أن يصير بدنه - في هذه الحال - شبيها بالأدوية التي تقهر السموم، فيكون بدنه على هذا وسطا[1] بين الأدوية والسموم، فيجب ألا يبقى مزاجه على المزاج الطبيعي، وكل ما يتغير مزاجه عن الأمر الطبيعي هذا المقدار من التغير، قد يمكن أن يفسد، وهو بالجملة مرض. ويشبه إن وجد إنسان قد صار مزاجه بهذه الحال، كما قيل إنه وجد قوم اعتادوا السموم، فصارت أغذية لهم - فهذا كله خارج عن الطبع.

وصناعة الطب ليس غرضها إفادة أمر خارج عن الطبع. فالأبدان الطبيعية - وهي الموجودة في الأكثر - ليس ينفعها الترياق في حفظ صحتها، بل يمرضها ولا ينفعها في أمراضها إذا كانت أمراضها أمراضاً معتادة، تتولد عن أخلاط غير سُمِّية، هذا هو الذي أعتقده في هذه المسألة.

١٥ - وقد تكلمت مع أصحابنا المشاهير في الطب، رحمة الله عليهم، من المتولِّين علاجَ أبناء الخليفة، ألّا يشيروا عليهم باستعمال الترياق في حفظ صحتهم، وأخْذِه على الدوام، فلم يفعلوا، فأضر ذلك كثيراً بمن داوم استعماله منهم. فالترياق ليس مما يجب أن يستعمل في حفظ صحة الأبدان، التي مزاجها موجودٌ[2] على الأكثر، فضلًا عن المزاج المعتدل. فإن المعتدل الذي يصفه الأطباء، هو نادر الوجود.

---

(١) المطبوع «وسط».

(٢) المطبوع «موجدة» بالميم المفتوحة والواو الساكنة وجيم مكسورة، والموجدة في اللغة: الغضب.. ولا معنى لها هنا. وانظر المقدمة ص ٢١٥ .

وإنما ذكره الأطباء ليكون سباراً[١] للخارج عنه، كما أن المزاج الذي تتولد فيه الأمراض الشبيهة بالسموم، هو أقلّ في الوجود.

١٦ ـ وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فالترياق[٢] لا ينبغي أن يستعمل في حفظ الصحة لإنسان صحته موجودة على الغالب من أنواع الصحة، أعني الصحة التي توجد في أكثر الناس، وبخاصة من كان من هؤلاء شابا، فإن هذه الصحة هي التي ينبغي أن يقال: إنها طبيعية، إذ الطبيعية هي الأكثرية.

وأما الصحة التي هي في غاية التمام، فهي أيضاً قليلة الوجود، كما أن الصحة التي في غاية الرداءة قليلة الوجود، وكأنهما طرفان متقابلان، وما بينهما هو المتوسط الموجود[٣] في الأكثر.

١٧ ـ وإذا كان هذا هكذا، فهذا الجنس من الصحة إنما يُستعمل في حفظه جنس الأدوية المبطلة للاستعدادات المرضية الأكثرية، ويُستعمل عند مرضه الأدوية المُبْرِئة للأمراض التي هي موجودة على الأكثر، فإن الذي يستعمل في شفاء هذه الأمراض، هو جنس من الأدوية غير الذي يستعمل في شفاء السموم، إذْ كانت الأدوية التي تستعمل في السموم وسطا بين الأدوية والسموم، والأصل هو ألاّ يُستعمل في شفاء الأمراض ما يستعمل في شفاء السموم. والجنسان من الأدوية مختلفان في الماهية والاسم.

---

(١) المطبوع «ستارا» ولا معنى لها. والسِّبار (بالباء) والمسبار: ما يُسَبَرَ به الجرح، أي يقاس عمقه. فالأطباء قد وصفوا مزاجا معتدلا ليجعلوه قياساً للأمزجة الأخرى الخارجة عنه. وانظر المقدمة ص (٢١٦).

(٢) المطبوع «وإذا كان هذا كله كما وصفنا بالترياق، لا ينبغي...».

(٣) المطبوع «المتوسط الوجود».

ولكن للموافقة التي بين الأمراض الخارجة عن الطبع جدا وبين السموم، ومضارعةِ الأشياء الشافية للسموم في أفعالها لأفعال الأدوية الشافية للأمراض، ولكون الترياق مركبا من الجنسين - تولد منهما للترياق مزاج وسط بين الأدوية وبين الأدوية الشافية للسموم التي هي وسط بين الأدوية والسموم، وأمكن أن يَشْفِي من الأمراض التي هي دون الأمراض المشابهة[1] للسموم.

١٨ ـ وأما الذي فيه نظر من أمر الترياق، فهو: هل كان يكون أنفع في الغرض الأول الذي قصد به، وهو الشفاء من السموم، لو ركب من الأدوية الشافية للسموم دون الأدوية القوية الشافية للأمراض، أو هو أنفع في شفاء السموم إذا خلط الجنسان جميعا، كما فعل في الترياق؟

فالأظهر أن الأدوية الشافية من الأمراض الخلطية، مُعِينَةٌ للأدوية الشافية من السموم في شفاء السموم. وليس ينعكس هذا، أعني أن تكون الأدوية الشافية من السموم معينة للأدوية الشافية من جميع الأمراض، إلا أن تكون الأمراض عن أخلاط تضارع السموم، أو ما كان دونها قليلًا.

والأصل - كما قلنا - أن تستعمل الأدوية الشافية من الأمراض في الأمراض فقط، والشافية من السموم في السموم. لكن لما ركب الترياق من الجنسين، جاء من ذلك دواء مشترك للأمراض والسموم، لكن ليس لجميع الأمراض بإطلاق، بل للجنس الذي قلنا، أو ما قَرُب منه.

---

(١) المطبوع «المتشابهة».

لكنْ لما كان الفرق بين هذين الجنسين من الأمراض يعسر على الطبيب تمييزها[١] في بعض المواضع، فقد ينبغي أن يحتاط كثيراً في استعمال الترياق في شفاء الأمراض، وإنما يتحفظ بتقدير الشربة من الترياق في الأمراض أكثر مما يتحفظ من غيره من الأدوية الشافية من السموم. فإن استعمل في الأمراض، فمع تحفظ كثير. ولذلك كانت الشربة منه في الأمراض أقلَّ كميةً منها في السموم، وتفاضلت في شفاء السموم بحسب قوة السموم وضعفها، وكذلك عرض في كمية مايستعمل من ذلك في الأمراض بحسب قوتها.

١٩ ـ ووجه التشابه بين الأدوية الشافية من الأمراض والشافية من السموم التي أشرنا إليها قبل هذا، هو أن جميع أنواع الأفعال التي بها تفعل الأدوية في الأمراض، هي بعينها الأنواع التي تفعل الأدوية المختصة بالسموم الشفاء منها. وذلك أنه كما أن من الأدوية التي تشفي من الأخلاط ما تشفيها بكيفياتها الأُوَل، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي الأمراض التي تكون من قِبَل هذه الكيفيات، أعني أن شفاء الضد يكون بالضد، أي البارد بالحار، والحار بالبارد ـ كذلك[٢] من الأدوية الشافية من السموم ما يشفي منها بكيفياتها الأُوَل، وهي السموم التي تفعل - أيضا - بالكيفيات الأُوَل.

وكما أن من الأدوية ما يشفي بالقوى الثواني والثوالث، أعني مثل التحليل والتقطيع والتليين، وجميع ما يؤدي إلى تنقية الأعضاء من

---

(١) «تمييزها» . . أعاد ابن رشد الضمير للأمراض، وهو جائز، والأوضح أن يعود للفرق «تمييزه».

(٢) قول ابن رشد «كذلك من الأدوية الشافية . . . إلخ» هو تمام قوله قبل أربعة أسطر «وذلك أنه كما أن من الأدوية . . .» أي أن كلًا من النوعين يشفي بالكيفيات الأُوَل.

الأخلاط وإخراجها من البدن، أعني أعضاء الغذاء، وأعضاء الحس والحركة، وأعضاء القوة الحيوانية والقوة المدبرة من قوى النفس - كذلك أيضاً من الأدوية الشافية من السموم ما يشفي بالقوى الثواني والثوالث.

وكما أن من الأدوية الشافية، أدويةً تشفي من الأمراض بصورتها المزاجية المتولدة في المركب عن امتزاج الكيفيات الأربع، وهي التي تسمى خاصة، ويسميها جالينوس الفعل بجملة الجوهر، كذلك من الأدوية الشافية للسموم مايشفي - بجملة جوهره - من السموم الفاعلة بجملة جوهرها، وهي أخبث السموم، كما أن الأمراض التي هي مضرة بالأفعال بجملة جوهرها،أخبث الأمراض وأقتلها، حتى أنه لا شفاء لها إلا إن اتفق دواء يشفي من ذلك المرض بجملة جوهره.

٢٠ ـ وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فالمركب للترياق، لما جمع الجنسين جميعاً من هذه الأدوية، يأتي له من هذه الجهة الشفاءُ من السموم شفاء تاماً، والشفاءُ أيضاً من الأمراض المضاهية للسموم. وأما الأمراض التي ليست مضاهية للسموم، فالترياق لا شك يضر الأبدان التي بهذه الصفة أكثرَ مما ينفع الأمراض، كما تضر الأدوية التي في غاية من القوة إذا استعملت للأمراض الصغار، كما تضر أيضاً إذا استعملت في حفظ الصحة.

٢١ ـ ولا تؤثر الأدوية المستعملة في حفظ الصحة في المرض إلا أثرا يسيراً، إلا أن هذه هي الأغذية الدوائية. وقد كان القدماء من الأطباء لا يعالجون إلا بالأغذية الدوائية، وذلك أن الناس كانوا في ذلك الوقت بالشريعة الموضوعة لهم يُمنعون عن الأغذية الرديئة والتدبير الرديء، ويؤمرون أيضاً باستعمال الرياضة مع المعلمين للرياضة النافعة في حق مزاج مزاج من أمزاج الناس، ولذلك يظن أن الترياق في

زمانهم كان غير محتاج إليه إلا في السموم، وإن احتيج إليه في مرض ففي الندرة، لأن جالينوس وغيره من القدماء يقول: إن أكثر الأمراض التي توجد اليوم في زماننا محدثة، مثل ذات الجنب وأورام الأعضاء الرئيسية[١]، وغير ذلك من الأمراض الخارجة عن الطبع جداً، والقاتلة قسراً.

٢٢ ـ وإذا كان هذا كله هكذا، فالمستعمِل في هذا الوقت للترياق، والآمر به[٢]، يحتاج أن يكون في غاية العلم بهذه الأشياء كلها، وبخاصة إذا أراد أن يستعمله في شفاء الأمراض، أو في حفظ صحة ما، وهي الصحة التي صاحبها مستعد لقبول الأمراض الصعبة، المضاهية الأخلاط الفاعلة لها للسموم. هذا إن سلمنا أن جنس الأدوية التي تشفي من شيء ما، هو بعينه يحفظ الأجسام من الوقوع في تلك الأمراض.

والأوْلى أن يظن أنها وإن كانت من جنسها، فيجب أن تكون أضعف منها، وأن تكون عند الطبيب مرتَّبة في القوة والضعف بحسب مراتب الاستعدادات التي في تلك الأبدان لقبول الأمراض. كما وجب أن تكون الأدوية الشافية من الأمراض مرتبة عنده في القوة والضعف بحسب مراتب الأمراض في القوة والضعف.

٢٣ ـ وإذا فهم الإنسان هذا كله: من أمر أجناس الأدوية، وأفعال كل جنس منها، وأجناس الأمراض الكائنة عن الأخلاط وعن السموم، وكون الترياق مركباً من الجنسين، وما قصد بتركيبه على القصد الأول،

---

(١) كذا في المطبوع، وظنى أنها «الرئيسة».

(٢) المطبوع «والأمر».

وما قصد فيه على[1] القصد الثاني - أمكن أن يعرف حيث يستعمله من الأمراض، وحيث لا يستعمله.

٢٤ ـ ولكنْ، على حال[2]، أنا أذكر المواضع التي يجب استعماله فيها من التي لا يجب، على ما وقع الأمر به، وأذكر من ذلك ما ذكره الناس وامتحنوه بما تقرر في هذا القول من طبيعة الترياق وأفعاله في أبدان الناس، فأقول: إن عادة الأطباء قد جرت أن يقسموا الأمراض إلى بسيطة ومركبة، وأن يقسموا البسيطة إلى سوء مزاج مادي وغير مادي.

فأما غير المادي فلا يستعمل الترياق فيه، لا في الحار ولا في اليابس، ولا فيما جمع الأمرين.

وإن كان المزاج في غاية الشدة، مثل حمى الدق والذبول، فإنه لايستعمل فيها أصلاً، سواء كان هذا المزاج في جميع البدن، أو في عضو من أعضاء البدن.

وأما سوء المزاج المادي، فيستعمل فيه فيما يكون من الخلط السوداوي أو البلغمي، إذا كان في غاية الرداءة، ولايستعمل أصلاً فيما يكون من الصفراء والدم، إلا إذا كانت الصفراء في غاية الخروج عن الطبع ففيه نظر.

وأما إذا كانت مقترنة بحُمًّى، فلا يستعمل أصلاً، وأما إذا كانت بغير حمى، مثل الصفراء الزنجارية والكراثية، التي يتولد عنها قيء سريع، وإسهال ذريع - ففيه نظر. وذلك أنه من حيث هي حارة، فلا

---

(١) المطبوع: عن

(٢) كذا في المطبوع، ونقترح «ولكن على [كل] حال».

يجب استعماله، ومن حيث إن هذا النوع من الصفراء لا يقبل النضج من الأدوية المضادة له، ولا الإحالة، فقد يظهر أن الترياق يُقوّي على إفناء جوهر هذا الخلط وإخراجه من البدن.

والقانون الطبي في هذا الوقت، هو أن ينظر الطبيب إلى أقوى الضررين فينظر في دفعه، وأقوى الضررين هو الذي يخاف منه الهلاك على العليل على الفور.

وأما ما كان من الإسهال المزمن، وكان عن الأخلاط الباردة أو الرطبة أو من الأعضاء أنفسها - فقد يظهر أن الترياق يشفي منه. وقد قال الأطباء: إن الترياق يشفي من الإسهال المزمن المجهول السبب. وأظنهم قالوا ذلك لما في الترياق من شفاء جميع الأمراض المضاهية للسموم، كما فيه الشفاء من السموم المجهولة الأسباب. لكن قد رأيت من الإسهالات المزمنة ما يكون من الصفراء والسوداء المحترقة، أمر الأطباء أصحابه باستعمال الترياق، فهلكوا.

فلذلك الأوْلى عندي، ألا يستعمل في الإسهالات المزمنة، إلا إذا كانت من أخلاط باردة أو أعضاء باردة. وأما إن كان من أخلاط محرقة، فلا ينبغي أن يستعمل، إلا أن يكون انحراقها مضاهياً للسموم جداً، فإنه متى كان انحراقها يسيراً، زادت بالترياق انحراقاً. وإنما يستعمل منها في الإسهال والقيء الذي يخاف أن يقتل سريعاً كالهيضة العظيمة. ولذلك حضّ الأطباء عليه في الهيضة، وحضّوا[1] عليه في

(١) في المطبوع: «حكى الأطباء عليه في الهيضة، وحكوا عليه...» وهو تصحيف، انظر المقدمة ص (٢١٦).

الإسهال المزمن، ولم يفصلوا كونه من خلط بارد أو حار، وهو أمر يجب ألا يهمل.

٢٥ ـ وأما شفاؤه من الدم الذي يسيل في الرعاف ومن المقعدة والرحم إذا أفرط، فإنه يستعمل في ذلك.

وذلك أنه قد يغلظ الدم بما فيه من الأفيون، ويقوّي القوة الماسكة للدم في العروق بما فيه من الأدوية المقوية، فإنه قد تبين أن الدم محتبس في العروق بالطبع. وجالينوس يسقيه في الدم المنبعث من الرئة إذا وقع لها تفرق اتصال إما من نزلة وإما من صدمة، ومنافعه في هذا الغرض منافع شتى، وذلك أنه يُسكِّن سعال صاحب هذه القرحة بما فيه من الأفيون، ويجفف القرحة بما فيه من الأدوية المنشفة للرطوبات العرضية، ويجلب النوم بما فيه من الإخدار وبخاصة إذا كان طرياً، والفلونيا عندي أحدّ[1] في انبعاث الدم من الرئة وغيرها، وذلك أنها أقوى في تجميد الدم، وفي جلب النوم، وفي تسكين السعال. ومن الدليل أن الترياق يقطع سيلان الدم من أي المواضع كان، ما قالوا: إنه ينفع من سم الحية التي توجب نهشتها سيلان الدم، وهو أيضاً في ذات الرئة نافع لالتحام القرحة بدمها. وهذا هو معنى قول القدماء: إن الترياق نافع في ابتداء السل، فهو ينفع قرحة الرئة في الابتداء والانتهاء.

وينفع أيضاً في أمراض العصب كلها، وذلك أن أمراض العصب هي عن أخلاط باردة، فيسقى في السكتة وفي الفالج وفي الصرع وفي الخدر والرعشة والتشنج المادي، ما لم يوجد من هذه ما يكون عن

---

(١) كذا، ويمكن قراءتها «أجْدَى».

سبب حار. فإنه قد ذكر بعض الأطباء أنه قد يكون من الخدر ما يكون عن سبب حار، فهو ضار له. والأشبه إن كان ذلك ألا يكون بالذات، بل بالعرَض، أعني حدوث أمراض العصب عن الحرارة.

وقالوا: إنه ينفع من السحوج[١] المزمنة. ويشبه إن كان ذلك، أن يكون بقطعه الخلط الفاعل له إذا كان في غاية الرداءة والخروج من الطبع، ولأنه يجفف القروح التي تحدث أثر السحج[٢]، وينبغي أن يشترط في هذه القروح ألا تكون صفراوية، وأن تكون مزمنة، فإنها إذا أزمنت احتاجت في التنقية إلى أدوية قوية، حتى أنه يستعمل فيها أقراص الزرانيخ[٣]. وأيضاً، فإن هذه القروح تميل إلى التآكل، لكونها في أعضاء يسرع إليها قبول العفونة، لأنها حارة رطبة، وهي مع ذلك مَغِيضٌ للفضول.

وأما استعماله في ابتداء الجذام، فبيِّن. وكذلك في البرص والبهَقَ. وبالجملة في أمراض البَشَرة القبيحة كالقوباء، وما أشبه ذلك.

٢٦ ـ وقالوا: إنه يستعمل في أنواع الاستسقاء، وهو حار على القياس، ما لم يكن مقترنا بحمى، ولا كان الاستسقاء حادثاً عن سبب حار. فإنهم قالوا: إنه قد يكون عن الحرارة، إلا أنهم قالوا: إنه يشرب في الاستسقاء مع الخل. وهذه مداواة عرضية، لأن الخل يضر الكبد. وإنما أرادوا به، - فيما[٤] أحسب - شدة التجفيف والتقطيع.

---

(١) المطبوع: السجوح (بتقديم الجيم على الحاء) وهو خطأ.
(٢) المطبوع: السجح، وهو خطأ، وانظر المقدمة ص (٢١٦، ٢١٧).
(٣) كذا، ويمكن قراءتها: الرازيانج.
(٤) المطبوع «فيها».

والأَوْلى أن يكون هذا لِمَا كان من الاستسقاء سببه الطحال، ولعلهم سقوا الخل لصلابة الكبد التي تعرض في أكثر الأمر في الاستسقاء، وذلك بعد استعمال التليين، أو بمشاركة الأدوية المليِّنة التي في الترياق، وفي تحليل الصلابة. فإن علاج الأورام الصلبة يلتئم من الملين والمحلل. والخل في ذلك فاضل جداً إذا ركب مع الأدوية الملينة، فيمكن أن يصح هذا بالتجربة، لأن القياس لايعانده من كل وجه، ولكن الأحوط فيما عانده القياس ألا يستعمل إلا بعد تصحيحه بالتجربة.

فهذه، هي جل الأمور الخلطية، التي ينفع فيها الترياق، أعني التي تكون عن السوداء والبلغم ، أو ما تركب منهما[١].

٢٧ ـ وأما استعماله في الأوجاع، فيجب أن يستعمل في الأوجاع التي أسبابها رياح غليظة خارجة عن الطبع، مثل أرياح القولنج، ويتحفظ ألا يسقى من الترياق في القولنج الدموي ولا الصفراوي ولا الورمي، ولا بالجملة في الأوجاع الحادثة عن الأورام، فإن الأورام التي تحدث الأوجاع هي من جنس الأورام الحارة.

ويستعمل أيضاً في أوجاع المعدة وأوجاع الكُلَى والمثانة، ما لم يكن هنالك ورم أن يتقى[٢] حدوثه. وقالوا: إنه يسقى في أوجاع الجنب، وذلك إنما يكون إذا كان الوجع مزمنا عن خلط غليظ، أو ريح[٣] غليظة، ولم يكن هنالك حمى.

---

(١) المطبوع»: «منها».
(٢) النسخة الأخرى: يتوقى.
(٣) المطبوع: «رمح».

ويسقى منه لعسر الطلق فيما ذكروا، وفيه نظر، لأنه في الغالب يقتل الجنين، وإذا مات الجنين عسرت الولادة، ولعله إنما ينفع إذا كان عسر الولادة من ضعف القوة الدافعة، أو عند موت الجنين، ولأنه أيضاً يُدِرّ الطمث، وكل مُدِرّ للطمث معين في إخراج الأجنَّة.

٢٨ ـ وأما الأمراض المركبة التي أشهر أجناسها جنسان، كالحميات والأورام، فإن جالينوس يقول: إنه ينفع في حميات الرِّبع[(١)] إذا ظهر النضج. وأما قبل النضج فإنه تتضاعف به الحمى. والسبب في ذلك أنه بعد النضج يحيل الأخلاط إحالة طبيعية، لأنه الوقت الذي تحيل الطبيعة فيه الأخلاط الفاسدة، وإذا سُقي في وقت الابتداء، أحالها إحالة قسرية، ففسدت الأخلاط، وانتشرت في البدن، وتضاعفت الحمى. والسبب في ذلك أن النضج الطبيعي إنما يتم في زمان محدود. وحكى جالينوس أن هذا عرض بعينه لأوديموس الفيلسوف، لما أجمع أطباء رومة على سقيه الترياق في أول حمى سوداوية أصابته، فتضاعفت حماه.

وحكوا أنه ينفع من الحميات المزمنة الشديدة البرد في أول نوايبها، والنافض القوي، وعلى قياس قول جالينوس في اعتبار النضج، سيضر، لأن شدة النافض وشدة البرد لا يكونان في الأكثر إلا قبل النضج، إلا أن يقول: إن النضج إنما اعتبر في حميات السوداء، لأن هذا الخلط لا ينضج إلا في زمان طويل، ولذلك طالت نوايب هذه الحمى.

وأما حميات البلغم، فهي بالطبع أقصر مدة من حميات السوداء،

---

(١) في المطبوع «الدبخ»، وانظر المقدمة ص (٢١٧).

فهي أكثر قبولاً للنضج، فيكون الترياق على هذا ينضجها قبل أن تشرع الطبيعة في النضج. لكن ليس ينبغي أن يسقى الترياق في مثل هذه المواضع، إلا إذا خيف على العليل الهلاك من شدة هذه الأعراض، لأن الأخلاط الفاعلة لها تشبه السموم.

وأما الأورام، فإنه لا يسقى منه صاحبها في الأورام الحارة شيئا[١]، وبخاصة إذا تبعتها الحميات. وأما الأورام الصلبة الخامية[٢]، فينفع فيها سقيه، وإن كانت في الأعضاء الرئيسية[٣]، وكذلك حاله في السوداء العارضة من الأخلاط الغليظة.

إلا أن الأطباء يرون أن يسقى في كل علة من علل الأعضاء بما يناسب تلك العلة، مثل أن يسقوه في وجع الكبد بماء الأسارون، وفي وجع الكلى بماء الكَرَفْس. وكذلك ينبغي أن يجتنب سقيه في السنة الحارة، فإنه كثيراً[٤] ما تحدث في هذه الحال الأورام.

٢٩ ـ فأما كيف يشفي الترياق من هذه الأدواء، وبالجملة كيف تشفي الأدوية، فلم يقل الأطباء في ذلك قولاً كافيا. والذي تقتضيه الأصول الطبيعية، أن كل ما ينسب إلى الأدوية من الشفاء بالأفعال الأُوَل والثواني والثوالث، وبالفعل الذي يسمى الفعل بجملة الجوهر، فإن الفاعل له بإذن الله سبحانه، هي الحرارة الغريزية، بما ركب الله تعالى من القوة الشافية فيها، الفاعلة في الأخلاط الأفعال التي تنسب إلى الأدوية.

---

(١) المطبوع: «شيء»، وانظر المقدمة ص (٢٢٠).
(٢) المطبوع: «الجامية» ونقترح قراءة أخرى «الجاسية» وانظر المقدمة ص(٢١٧).
(٣) لعلها: الرئيسة.
(٤) المطبوع: «كثير».

وإنما تنسب هذه الأفعال إلى الأدوية، لأن الأدوية إذا استحالت إلى الحرارة الغريزية، كما يستحيل الحطب إلى النار - استفادت الحرارة الغريزية من تلك الاستحالة القوة المنسوبة إلى ذلك الدواء. وتلك القوة لو لم تكن في الأصل بالطبع، أعني في الحرارة الغريزية، لما وُجدت فيها من قِبَل الدواء أصلا، بل الدواء كأنه مفيد لتلك القوة، كما نجد أنواعا من الوقود تُعِين النار في أفعال خاصة، وذلك بيِّن في المهن التي لا تستعمل إلا نوعاً من الوقود مخصوصا.

ومن هنا غلط ابن سينا حين قال: إن الترياق يعين الحرارة الغريزية في جميع القوى التي بها تحفظ صحة الأبدان، ويعين[1] أيضاً القوى التي فيها على شفاء الأمراض، كما يعين[1] القوى التي فيها على مقاومة السموم.

وليس الأمر كذلك، فإن القوى [التي] تحفظ بها الحرارة الغريزية على الأبدان صحتها، إنما المعين لها في هذه القوى الأغذية الفاضلة، والمشروبات الغذائية، والتي تعينها على شفاء الأمراض المعتادة هي الأدوية، والتي تعينها بما فيها من القوى الشافية للسموم هي الأدوية الشافية لها، أعني الأدوية التي تسمى مقاومة للسموم. والترياق - كما قلنا - لما كان معينا للحرارة الغريزية الفاعلة في السموم، كان معينا لها في القوى التي تفعل الشفاء من الأمراض المضاهية للسموم.

وبهذا الوجه أيضا تحفظ الصحة المستعدة لحدوث الأمراض الصعبة فيها. فالترياق من هذه الجهة شبيه بالحرارة الغريزية، من جهة أنه واحد بالموضوع كثير بالقوى. كما أن الحرارة الغريزية واحدة

(١) المطبوع: «تعين» أعاد الضمير إلى الحرارة الغريزية، والحديث إنما هو عن الترياق.

بالموضوع كثيرة بالقوى. فهو لا شك دواء في غاية الفضيلة في الشفاء، ولكن في أحوال محدودة، وأوقات معلومة.

٣٠ ـ وإذ قد صرنا[١] إلى هذا الموضع، فلم يبق علينا – مما قصدنا للتكلم فيما لم يتكلم فيه أحد قبلنا ممن علمناه، وإن كان كلامنا فيه مبنيا على أصول من تقدمنا، ولذلك كان الفضل لهم على كل من أتى بعدهم – إلا الكلام في مقادير الشربات[٢].

وهذه المقادير إنما استنبطت أولا بالقياس، ثم صححت أخيراً بالتجربة، كما عرض ذلك في تركيب هذا الدواء وغيره من الأدوية الشريفة، أعني أنه ركب أولاً بالقياس، وصحح أخيراً بالتجربة. ولذلك كل دواء مركب بالقياس يستعمل قبل التجربة، ففيه نقص.

ولذلك ما[٣] ينبغي، إذا ركب دواء بالقياس إلى من يهتم بأمره، أن يصحح أولاً بالتجربة في غيره[٤]، ثم يستعمل فيه إذا حُمِد بالتجربة، وصح منه الغرض الذي قصد اتخاذه منه بالقياس، أعني المنفعة المقصودة.

فالقياس، كما قلنا، الذي حرك القدماء إلى تقدير كمية ما يسقى من الترياق، هو بعينه القياس الذي حركهم إلى تقدير مقادير الأدوية في الكمية والكيفية. فقالوا: دواء كذا في درجة كذا، ويسقى منه مقدار

---

(١) في النسخة الأخرى «سرنا».

(٢) سياقة الكلام هكذا: «فلم يبق علينا إلا الكلام في مقادير الشربات».

(٣) «ما» هذه، زائدة للتوكيد.

(٤) في المطبوع «يصحح أولا ما يستعمل بالتجربة في غيره» كما ورد في نسخة، وفي النسخة الأخرى حذفت «ما يستعمل» وهو ما أثبتناه. فإن كان ما في النسخة الأولى، التي رجحها المحققان ليس سبق بصر، فصوابها «يصحح أولا ما يستعمل [منه]» بإضافة منه.

كذا. وهو أنهم علموا أن قوة الدواء يجب أن تكون غالبة لقوة الداء، من غير أن تؤثر في البدن أثرا شبيها بها، أعني خارجا عن الطبع، فتكون مع إزالتها المرض تحدث مرضاً آخر.

فوجب تقدير الأدوية في مرض مرض، بحسب قوة المرض والمريض، وبحسب المزاج والسن والبلد والعضو الذي فيه المرض، إن كان المرض مخصوصا بعضو ما، وكلما كان الدواء أقوى كانت المضادة فيه لبدن الإنسان أكثر، إذ كل دواء فهو مضاد لبدن الإنسان، وإنما هو نافع لبدن الإنسان بما هو دواء، إذا كان في بدن الإنسان مرض مضاد له.

ولذلك لا ينبغي أن تتجاوز قوةُ الدواء قوةَ المرض، ولا أن تَفْضُلَ عليه، لأن الفاضل منه يكون ممرضا للبدن. ولكون الدواء لا يكون نافعاً بالذات إلا في وقت المرض، وجب ألا تحفظ الصحة التامة بالأدوية[1]، وإنما تحفظ بها الصحة المستعدة للأمراض، وتختلف الأدوية المستعملة في ذلك بحسب مقادير الاستعدادات التي في الأبدان للأمراض، وبحسب أنواع الأمراض.

ومن هذا يظهر ما قلنا من [أن] [2] الترياق، إنما ينبغي أن يستعمل في حفظ صحّةِ مَنْ صحتُه مستعدة لأمراض كبار، وأمراضٍ تدور عليهم في وقت وترتفع في وقت. وهذه الحال هي حال الشيوخ الزَّمْنى[3].

ولذلك كان أوفق الأسنان لاستعمال الترياق هو مدة الشيخوخة، فإن هذا السن قلّما يخلو من زمانة، ومِنْ بَعْدِ هؤلاء سنّ الكهولة.

---

(١) المطبوع: «الأدوية».

(٢) زيادة يقتضيها السياق. ولا نعلم هل هي ساقطة من المخطوطتين أم من المطبوع.

(٣) المطبوع: «الزمناء» قاسها المحقق على شريف وشرفاء.. والصحيح جمعه على «زمنى» مثل جريح وجرحى، راجع المقدمة ص (٢٢٠).

وأما الشباب فهم أغنى الناس عنه، إلا أن تحدث بهم الأمراض التي ذكرناها.

٣١ ـ وإذا كان الدواء - بما هو دواء - مضادًا[١] لبدن الإنسان، وجب أن يحافَظ على الكمية التي تستعمل منه. وكلما كان أقوى، كانت المحافظة على كميته أكثر.

ولما كان الترياق في الغاية من القوة المضادة لبدن الإنسان، لكون المرض المستعمل منه أقل [رأوا أن يكون المستعمل منه أقل][٢] كمية من غيره، وأن يحافظ على تلك الكمية. فلما أوجب القياس عندهم هذا المعنى في الترياق - أعني تحديد الكمية والمحافظة عليها، كما وجب في الأدوية المسهلة - حدسوا أيضاً بالقياس على الكمية التي تستعمل منه في مرض مرض، ثم صححوها بالتجربة، وأثبتوها في كتبهم، وربما اختلفوا في بعضها اختلافا يسيرا.

٣٢ ـ فنذكر في ذلك ما قاله جالينوس عن الأوائل. والأوْلى أن نذكر ألفاظ ما حكاه جالينوس في ذلك عن ديموقراطيس: واسق منه من يخاف عليه أن يقع في طعامه دواء قتّال، واسق من وقع في طعامه بعد أن يتقيأ كل ما تناوله من الطعام، واسقهم ذلك مرتين أو ثلاثا، إذا كانت الدلائل التي تدل على شرب الأدوية الرديئة ثابتة.

---

(١) المطبوع: «مضاد»، ظنا أنه صفة دواء، وهو خبر كان، راجع المقدمة ص (٢٢١).
(٢) المطبوع: «ولما كان الترياق في الغاية من القوة المضادة لبدن الإنسان، لكون المرض المستعمل منه أقل كمية من غيره وأن يحافظ عليه». . وهذا كلام غير مترابط، وخطر لنا أن يكون تكرار «المستعمل منه أقل» تسبب في إسقاط العبارة من المخطوطتين أو المحققين. نرجو أن يكون اجتهادنا صوابا حتى نطلع على المخطوطتين، وانظر المقدمة ص (٢١٨).

واسق منه كل من لسبه[١] شيء من الهوام، ومن نهشته الأفاعي، أو بعض الحيات التي تأوي الماء، والحيات المعطشة، والكلاب الكلِبة؛ فإنّ نهشَ هذه نهشٌ ردىء، وجميع الحيوان البحري ذوي السموم، والدواب الصغار، مثل النحل والزنابير والعقارب، والدواب التي تسمى الرُّتَيْلاءات[٢] القتالة.

ويكون ما تسقيهم من هذا المعجون، أرجح من درخمي، بمقدار أزيد قليلاً من مقدار البندقة، مع خمسة عشر[٣] أوقية من خمر ممزوج مزاجا قريبا من الصِّرف. وليس يكفى[٤] مَنْ نُهِشَ نهشا رديئا مرة واحدة، ولكن ينبغي من أردت أن يذهب عنهم الخوف والجزع أن تسقيهم مرارا كثيرة.

واسق منه أيضا متى أردت مقاومة شيء من العلل والأمراض التي لا يؤمن معها أن تُحْدِثَ على طول الزمان فسادَ سخنة البدن.

وللحميات [الخالصة] التي تنوب غبا، والنافض، وخاصة المرض الذي يكون مع ألم[٥].

---

(١) المطبوع «لقيه». وفي تاج العروس: لسبته الحية وغيرها، مثل العقرب والزنبور: لدغته، وأكثر ما يستخدم في العقرب.

(٢) المطبوع «المرتيلات»، والصواب: الرتيلاءات أو الرتيلاوات، وانظر المقدمة ص (٢١٨).

(٣) كذا، والأولى: خمس عشرة أوقية.

(٤) المطبوع: «يكتفى».

(٥) المطبوع: «وللحميات التي تدور غبا، والنافض، وخاصة المرض الذي يكون مع آخر». والتصويب من كلام ابن رشد نفسه، حيث يقول بعد قليل في تعليقه على كلام جالينوس: «.. مثال ذلك أن قوله: للحميات الخالصة التي تنوب غبا، لكن الغب غير الخالصة المزمنة. وقوله: وخاصة المرض الذي يكون مع ألم..».

ومتى خفت أن يحدث في بعض الأعضاء الرئيسية[١] ورم، أو ورم الرحم.

وانتفاخ المِعَى المسمى قولون.

ولكل من يتأذى بأوجاع دائمة في مثانته أو في كُلاه، وإن كان ذلك بسبب قرحة أو بسبب حجارة.

واسق أيضاً من به ورم في كبده.

ومن ينبعث الدم من صدره مرارا كثيرة، ومن ينفث الدم من أي المواضع كان ذلك، إن كان أيضاً من الرئة.

واسق أيضاً من ذكر أن في بعض أحشائه هتكا أو انخراقا، فإنه قد يذهب بشربه الحزق والوجع.

وقد ينبغي أن يسقى منه من كان لا يستمرىء طعامه، وإن قل أكله، وحمض في معدته بسرعة.

ولمن يضطر الأمر في بعض الأسفار إلى شرب شيء من المياه الرديئة.

ويكون ما يُسْقَى[٢] هؤلاء مقدار وزن ثلاثة قراريط مع ثلاثة قواثو[٣] أو أربعة ماء حارا، قبل تناول الطعام. وللذين في مثانتهم ألم بخمر حلو ممزوج، ولمن ينفث الدم، ولمن في معدته قرحة، ولمن ينحدر إلى صدره شيء من المواد. ويكون ما تسقيهم من ذلك بماء قد

---

(١) كذا، ولعلها الرئيسة.

(٢) المطبوع: يشفي.

(٣) المطبوع «قواثوا»، وانظرالتعريف بالمصطلحات.

طبخ فيه حزمة من الجَعْدة. وأجود هذا النبت ما يجلب من قريطش، أو من أفضل ما يجلب من بلاد الصقالبة، والتي تجلب من بنطش، فإنما قد تمنع[١] بسرعة ما يتحلب من انصباب المواد إلى الأعضاء. ويكون ما تسقيهم من ذلك مع ثلاثة قواثو ماء، كما قلنا آنفا.

ومن الناس من يعالج به وجع الأذن الصعب، بعد أن يخلط بشيء من الخمر الحلو الذي يجلب من قريطش، بأن تعمد إلى شيء من الصوف فتنقعه في ذلك، وتدخله في ثقب الأذن.

فهذا جملة ما قاله جالينوس حكايةً عن ديمقراطيس فيما يسقى له هذا الدواء، ومقدار كمية ما يسقى منه، وبماذا يسقى منه، وهو قول جار على غير تحديد.

وإنما كان القدماء يتسامحون في إثباتهم هذه الأقوال مهملة لأنهم كانوا يكتبونها لمن حَذَقَ في صناعة الطب القياسية. ومن وقف على ما ذكرناه من معرفة طبيعة الترياق ومعرفة أفعاله، وكيف يفعل وفيما يفعل، يقدر أن يحدد هذه الأقاويل. مثال ذلك أن قوله: للحميات الخالصة التي تنوب غِباً، لكن الغب غير الخالصة المزمنة. وقوله: وخاصة المرض الذي يكون مع ألم؛ ينبغي أن يفهم منه الوجع الشديد، وسائر الأعراض الصعبة الشبيهة بأعراض السموم. وقوله: وكذلك متى خفت أن يحدث في بعض الأعضاء الرئيسية ورم أو ورم الرحم، ليس ينبغي منه الأورام الحارة.

فهذا جملة ما حكاه جالينوس عن ديمقراطيس، في المواضع التي يسقى فيها، وقدر ما يسقى منه[٢]. وظاهر هذا القول أنه أمر أن يسقى

---

(١) كذا، ولم أستطع إقامة الكلام.

(٢) هذا الكلام بعينه - تقريبا - هو الذي صدرت به الفقرة قبل السابقة. وتكراره مقصود، يمهد به لمناقشة وشرح فكرة جديدة.

للسموم منه وزن الدرخم، بمقدار أزيد من زيادة البندقة على الدرخم؛ إلا أنه بالجملة قول غير محدود. ورأيت بعض القدماء ممن شرح الترياق وتكلم فيه، جعل أكثر الشربة منه البندقة، وأصغرها فولة مصرية.

٣٣ ـ وأما صاحب الكتاب المعروف بالملكي[١]، فإنه فصّل الأمر في ذلك تفصيلا أكثر، بسقي مقدار البندقة لمن نهشته الأفعى بأربع أواقي من مطبوخ ريحاني، ولصاحب الشهوة الكَلْبيَّة[٢] بأربع أواقي من الشراب، ولأصحاب الاستسقاء بخل ممزوج ثلاثة أيام، وللحصى التي في الكلى بماء الكرفس، وللورم الصلب في الكبد والطحال بالسكنجبين العنصلي أو الساذج ثلاثة أيام، وللقولنج. فجعل البندقة المرتبة العالية.

وجعل المرتبة الثانية مثقالا، فأمر أن يسقى في عضة الكلب الكلِب مع درهم من رماد السراطين، وأن يسقى فيمن سُقي الفربيون والأفيون والبنج وما أشبه ذلك من هذه الأدوية القتالة.

وجعل المرتبة الثالثة من دانقين إلى نصف درهم، وأمر أن يسقى لمن لدغته العقرب مع شراب، ولمن به النفخة في المعدة والأمعاء، ولمن به نافض في غير حمى. وأمر أن يسقى مقدار ترمسة لإخراج المشيمة بماء قد طبخ فيه شراب ومشكطرامشير، ولأصحاب اليرقان، ولعسر النفَس مع أوقية من سكنجبين العنصلي. وأمر أن يسقى وزن

---

(١) هو علي بن العباس المجوسي، وعنوان الكتاب «كامل الصناعة الطبية الضرورية» وهو مطبوع.

(٢) المطبوع: «الكلية» بياء مثناة تحتية. ويمكن قراءتها «الكلِبة»، حيث نصت المعاجم على أن «الكلَب» بفتح اللام: الأكل الكثير بلا شبع (راجع تاج العروس)، ولكنا آثرنا إثبات اللفظ كما يستخدم في كتب الطب. راجع كشاف التعريف بالمصطلحات.

دانقين لمن به الهيضة بشراب التفاح، واشترط أن يكون من البلغم، ولمن به صداع قديم قدر ترمسة بماء الشاهترج، ولأصحاب الفالج واللقوة بماء الأصول، ولأصحاب الجذام بماء الجبن، ولأصحاب البرص بماء الأصول أو ماء العسل.

وجوز أن يسقى منه في السموم الكبار عند ظهور شدة أعراضها مثقالين[1]، وهو كثير، والأحوط أن يسقى دون ذلك مرارا كثيرة.

فهذا ما قاله هذا الرجل في مقدار الشربات، وهو أيضاً قول فيه اعتراض، مثل جعله للكلب الكَلِب مثقالا، ولورم الطحال والكبد والشهوة الكلبية[2] البندقة.

٣٤ - وأما ابن سينا، فإنه جعل أعلى الشربة منه مثقالا من اليرقان القوي، وسقى منه في أكثر العلل مقدار ترمسة بالأدوية المناسبة للعلة، وسقى منه مقدار باقلّاء في انقطاع الصوت.

وهذه الأسماء أكثرها مختلف فيه. وهذا الحصر لا معنى له إلا في الطرفين اللذين في الغاية، وهما الدانقان، مثلا، إلى مثقال ونصف كيلا، وما بينهما فينبغي أن يخلّى تدبيره للطبيب.

وذلك أن الترياق تختلف كمية ما يسقى منه بحسب قوة العليل وضعفه، وقوة السم وضعفه، وبحسب قوة الترياق في عمره وضعفه، وبحسب مزاج المريض وسنه وبلده، والوقت من أوقات السنة، والهواء الذي من خارج، أعني الهواء الفاسد وهو الذي يعرف بالوباء، إما من

---

(١) كذا والصواب مثقالان.

(٢) انظر الصفحة السابقة، تعليق ٢ .

قِبَل جوهره، وإما من قبل كيفياته. فإن الترياق نافع لهذا الهواء خاصة، فكيف إذا اقترن ما يوجب شربه من الأدوية أو السموم الواردة؟

وموضع النهشة أيضاً من البدن يوجب اختلاف كمية ما يسقى منه.

وهذه الأشياء قد تبينت في الأقاويل الكلية من علم حيلة البرء.

لكن الأفضل في هذه الصناعة، أن تعرف الكليات من الجزئيات ما أمكن.

٣٥ ـ وأولى من استعمل الترياق في حفظ الصحة الشيوخ الزَّمْنيٰ ثم الكهول. وأما الشباب، فلا ينبغي أن يقربوه إلا في الضرورة. وكلُّ ما أمروا أن يسقى بالشراب، فيعوض منه بالمطبوخ الذي ذهب ثلثه، فهو أفضل وأورع[(١)]، لأنه لا يختلف في تحريم قليل الخمر وكثيرها، ويختلف في تحريم قليل المطبوخ.

٣٦ ـ وقد رأيت بعض الأطباء يرى أن المطبوخ أشبه بالخمور العتيقة التي كان يستعملها القدماء من الخمور التي توجد في هذه البلاد، لأنه زعم أنها عديمة للشروط التي اشترطها القدماء في الخمور المستعملة في الترياق. وإن كانت الخمور المستعملة في عجن[(٢)] الترياق يذهب غبها وينتقل اسمها وحَدُّها، مثل انتقالها للخل، فاستعمالها لمكان هذا أخف من سقيها مع الشربة.

وفي هذه الحال يرجع الطبيب إلى الفقيه من جهة، والفقيه إلى الطبيب من جهة. أما رجوع الفقيه إلى الطبيب، فمن جهة أن الفقيه يأخذ من الطبيب مقدار الاضطرار، فيحلل أو يحرم، لقوله تعالى: ﴿**وقد فَصَّلَ لكم ما حَرَّمَ عليكم، إلا ما اضطُرِرْتم إليه**﴾ [الأنعام ١١٩].

---

(١) المطبوع: وأروع.

(٢) المطبوع عجز. وأنا في شك من كلمة «غبها» فليحرر.

والطبيب يأخذ من الفقيه مقدار الحرمية، فيأمر بالدواء أو يتجنبه إلى غيره.

٣٧ ـ وأما سن الترياق، فله سن لا يستعمل في أقل منه، وهي أربع سنين فيما قالوا. ومعنى ذلك أنه قبل هذا السن لا يعمل عمل الترياق التام، ويعمل عمل سائر الأدوية القوية. ويكفي عندي في ذلك عام، لأنه يمر عليه فيه الفصول الأربعة والستة شهور، إن اضطر الأمر إلى ذلك.

وله شباب إلى العشرين سنة، ووقوف إلى الأربعين سنة، وانحطاط إلى الستين، وخروج عن فعل الترياق واسمِه بعد الستين.

وقد يختلف هذا باختلاف أدوية الترياق في الجودة والرداءة، واختلاف طبيعته، وما به يعجن، واختلاف الظروف التي يوضع فيها، واختلاف البلاد، واختلاف المواضع التي يوضع فيها من البلد الواحد بعينه.

٣٨ ـ وقد رأينا أن ما ذكرناه من الغرض الذي فيه سئلنا كاف، بحسب انحفاز الوقت. فإن كان فيما ذكرناه من هذه الأشياء شرح لأقاويل القدماء، وتتميم لأغراضهم، بحسب ما تعطيه أصولهم - فالمشكور عليه والمأجور، هو المحرِّك إليه والمنبِّه عليه.

بلغهم الله أكلأ [١] العمر، وقضى لهم بالسعادة [في] الأولى والآخرة، وحاطهم من جميع النوائب، إنه منعم كريم. وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

تمت مقالة الترياق للفقيه القاضي

الإمام الأوحد أبي الوليد

محمد بن محمد بن رشد

رضي الله عنه

---

(١) يقال: بلَّغ الله بك أكلأ العمر، أي: أقصاه وآخره وأبعده. وكان الأصمعي لا يهمزه. (اللسان والتاج).



تعريف بأهم المصطلحات

*** الأخلاط : Humars**

*** الأسطقسّات : The elements**

وترجمها القدماء أيضاً: أركان، والشائع اليوم ترجمتها: عناصر. والأسطقسات الأربعة هي النار والهواء والماء والتراب. ويمكن تعريفها بأنها الحار والبارد والرطب والجاف (اليابس).

(راجع كتاب الطب الإسلامي) تأليف مانفريد أولمان، ترجمة الركن يوسف الكيلاني.

*** أسارون : Asarun europaeum**

من فصيلة الزراونديات Aristolochiaceae وله بالانجليزية ثلاثة أسماء : Asarabacca - Cabaret - Wild nard

من جنس اللبلاب، له أصول معقدة تدب تحت الأرض في كل ناحية. وفي المفردات لابن البيطار: له أصل أصغر من الخنصر، متشعب منه شعب دقائق طول أنملة. طيب الريح والطعم قال عنه ابن رشد في الكليات (ط مصر ١٩٨٩) ص٢٦٢ «الذي ينتفع به من هذه الحشيشة إنما هو أصلها..».

*** أفيون :** **Name: Papaver somniferum**
Family: Papaveraceae.

هو المادة المستخلصة (Latex) من الثمار غير الناضجة وذلك بواسطة جرح الثمار بالسكين وتجميع Latex ثم تجفيفه بطريقة طبيعية في مكان ظليل به تهوية جيدة.

المحتوي: قلويدات (٢٥ قلويد)، تقسم إلى مجموعات حسب التركيبة. أهمها المورفين - الكودين - البابا فرين.

الاستعمال:

١ - مخفف للآلام ومهدىء.

٢ - منوم شديد.

٣ - لعلاج الكحة.

التحذير: يسبب الإدمان.

*** أوقيّة :**

في أقرباذين القلنسي أن الأوقية بالدراهم عشرة دراهم وخمسة أسباع درهم، وأنها بالمثاقيل: سبعة مثاقيل ونصف.

باقِلّاء :

تطلق على وزن الباقلاءة الواحدة، وهناك الباقلاءة اليونانية وهي ستة قراريط، والباقلاءة المصرية اثنا عشر قيراطا، والباقلاءة الاسكندرانية تسعة قراريط. (أقرباذين القلنسي).

* بلغم: **Phlegm**

* بلغم صفراوي: **Bilious Phlegm**

* بلغمية المزاج: **Phlegminess of temperament**

* البَنْج (١): **Name: Cannabis sativa**
Family: Urticaceae.

يتكون العَقَّار من الأطراف المزهرة والمثمرة من النبات الأنثى، التي تحتوي على المواد الراتنجية.

ويمكن التعرف عليه تحت المجهر عن طريق الشعيرات التي لها رأس مكون من ٨ خلايا، والعنق متعدد الخلايا والصفوف. وكذلك الشعيرات العادية شكلها مخروطي، ولها قاعدة بها كربونات كالسيوم، ويوجد في باقي الأنسجة أوكسلات كالسيوم وخاصة في القنابات.

ويحتوي على مواد مخدرة توجد في المادة الراتنجية، وهي: كنابتول ومشتقاته - قلويدكانبستفين - زيت طيار.

ويكاد لا يستعمل نظراً لأنه يؤدي إلى الإدمان.

* البَنْج (٢) **Name: Hyoscyamus albus**
or Hyoscyamus niger
Family: Solanaceae.

عشب معمّر في المناطق الصحراوية، أوراقه شحمية عليها شعيرات، تحتوي ثماره على عدد كثير من البذور، والبذور رمادية على شكل الكُلية، وسطها مخطط بشكل شبكي. الزهور وردية اللون أو صفراء.

الأجزاء المستعملة:

١ - البذور ٢ - الأطراف المزهرة ٣ - الثمار

المحتوى: قلويدات تصل إلى ١,٣٪، أهمها هيوسيامين - هيوسين

الاستعمال:

١ - مسكن للآلام ٢ - مسكن للسعال

التحذير: يمكن أن يسبب لوثة للعقل قد تؤدي للجنون.

*** البنج (٣)** **Name: Datura fastusa L.**
Family: Solanaceae.

نبات عشبي معمّر، من الفصيلة الباذنجانية، يشبه كثيراً الداتورة المعروفة، يصل طوله إلى ٦٠ سم. ساقه وأوراقه ملساء، له أزهار بيضاء قمعية الشكل. وشكل البذور كلوي، وسطحها شبكي التخطيط.

المحتوى:

١ - ٢٥٪ زيوت دهنية (البذور).

٢ - قلويدات - أتروبين - هيوسيامين - هيوسين.

الاستعمال: (العشب المزهر أو الأوراق أو البذور):

١ - توسيع حدقة العين ٢ - منوم

٣ - مهدىء شديد للجهاز العصبي المركزي

*** بندقة**

في أقرباذين القلنسي أن البندقة درهم واحد، وعند البعض مثقال، ويكنى عنها بالجوزة النبطية (مثقال).

*** البيش Name: Aconitum napellus**
Family: Ranunculaceae.

نبات من فصيلة القلقاسيات - جذوره تشبه جذور اللفت الصغيرة، طولها ٤-١٠ سم وقطرها ١-٣ سم.

لونها بني داكن وتحمل جزءاً من الأجزاء العليا من النبات.

النبات كله سام وقاتل بأقل كمية.

يجب الحيطة الشديدة عند التعامل معه خاصة مع وجود جروح باليد.

الجزء المستعمل: الجذور.

المحتوى: قلويد أكونتين.

الاستعمال: ينصح بعدم استعماله لشدة سميته. ربما يستخدم في جرعات من ٥-٢٥ ميكروجرام لعلاج الآلام وتسكينها.

تحذير: أقل كمية من النبات تسبب تسمماً شديداً وسريعاً حتى عند ملامسته لجسم المجروح.

*** ترمسة**

في أقرباذين القلنسي أنها قيراطان.

*** الجعدة Name: Teucrium polium L.**
Family: Laibatae.

نبات عشبي معمّر، ينمو في المناطق الصخرية، له رائحة عطرية، أوراقه صغيرة، طولها بين ١ و ٢ سم، وعرضها نصف سم، مغطاة بشعيرات كثيفة.

يقطع النبات من فوق سطح الأرض، ويجفف في مكان ظليل به تهوية جيدة.

يحتوي على زيوت طيارة.

قال عنه ابن رشد في الكليات (ط مصر ١٩٨٩) ص ٢٦٢ «هذه أصناف، كلها حارة يابسة. تدر البول والطمث، وزعموا أنها تنفع من لذع العقارب إذا شرب منها وزن مثقال بالنبيذ».

- طارد للديدان. - يعالج به الاضطرابات المعدية والمعوية، والحميات، والبول السكري.

*** حارّ** **Hot**

*** حب السلاطين** **Name: Croton tiglium L.**
Family: Euphorbiaceae.

شجيرة، أزهارها وحيدة الجنس، تكون المذكرة أعلى الساق وتحتها المؤنثة، تحتوي كل ثمرة على ٣ بذور. وبذورها شبيهة ببذور الخروع في الحجم والشكل، ولكن اللون بني خفيف.

الجزء المستعمل: البذور أو زيتها.

المحتوى: ٥٠٪ زيت، ومادة بروتينية سامة Crotin

الاستعمال: ينصح بعدم استعماله، لأنه يسبب إسهالاً شديداً، فأقل جرعة من الأيت 0.06 ml تسبب إسهالاً قاتلا.

وفي جنوب شرق آسيا يستعمل في تسميم الأسماك.

* حمّى الدق (حمى السل) Hectic Fever

* حمى الرِّبْع (راجع المقدمة ص٢١٧)

* درخمي

في أقرباذين القلنسي أنه مثقال واحد، وعند البعض درهم. وقد أورد الأستاذ أبو الفرج بن هندو في كتاب «مفتاح الطب» أن الدرهم يشبه أن يكون معرّباً عن الدرخمي، وقد أورد فيه أيضا أن ما يحمله ثلاث أصابع فهو درخميان، وأن ما يحمله الكف ستة درخميات.

* رُتَيلاء Galeodes araneoides

ويقصر، والجمع رتيلاوات، وراجع المقدمة ص ٢١٨.

* رطوبة Humour

* رطوبة بلغمية Phlegmatic humour

* رعاف Epistaxis

* ريحان Ocimum basilicum - Labiatae

نبتة عشبية من الفصيلة الشفوية، ترتفع إلى ٤٥ سم، أوراقها مسنَّنة، تزهو ما بين يونيو وسبتمبر. وللريحان رائحة عطرية لطيفة.

يقطع من فوق الأرض، ويجفف في مكان ظليل جيد التهوية.

الاستعمال:

- لعلاج سوء الهضم. - طارد للبلغم. - يوقف القيء.

*** ذات الجنب Pleuritis**

*** ساذج Simple**

*** سراطين**

ذكر ابن رشد «رماد السراطين»، وهي جمع السرطان المعروف، منه نهري، وبحري. جاء في تاج العروس: «قال الأطباء: ثلاثة مثاقيل من رماده النهري مُحَرّقا في قِدْر نحاس أحمر بماء أو شراب .. عظيم النفع من نهشة الكلب الكلِب.. وأما البحري منه فحيوان مستحجر، يدخل محرقه في الأكحال لقلع البياض، وفي السنونات فتشدّ اللثة». وفي الكليات (ط مصر ١٩٨٩) ص ٢٩٥ قال ابن رشد «السراطين المحرقة: تشفى من عضة الكلْب الكلِب بخاصة فيها».

وراجع مفردات ابن البيطار.

*** السِكَنْجبين:**

هو الشراب المركب من الخل والعسل.

*** السكنجين العنصلي: (Oxymel Scilla)**

النافع من جساوة الطحال والكبد، يفتح السدد ويقطع الأخلاط الغليظة وينفع من ضيق النفس والسعال العارض من الرطوبة. يؤخذ بصل العنصل رطل ونصف ويقطع بسكين خشب أو زجاج قطعا صغارا، ويطرح عليه من خل الخمر العتيق الصافي خمسة عشر رطلا ويطبخ بنار لينة حتى ينهري البصل ثم يصفّى، ويطرح على كل رطل منه رطل ونصف سكر طبرزد ويطبخ بنار معتدلة، تنزع رغوته أولا فأولا ثم ينزل عن النار ويرفع في إناء ويستعمل (القلانسي ص١٦٠).

*** سكنجبين ساذج لمحمد بن زكريا الرازي:** خل الخمر جزءاً، ماء عذب جزءا، سكر طبرزد ثلاثة أجزاء. يطبخ ويتقوم وقد ينقع في ذلك الخل أصل الهندباء وبزره فيكون أكثر تبريدا للسدد (القلانسي ص١٦١).

* سوداوي **Melanotic or Atrability**

* شاهْتَرَج **Name: Fumaria officinalis, L.**

Family: Papaveraceae (Fumaraceae)

نبتة عشبية من الفصيلة الشاهترجية، وهي تشبه إلى حد كبير الفصيلة الخشخاشية.

النبات حَوْليّ، ارتفاعه حوالي نصف متر، وأوراقه مركبة، يزهر ما بين شهري مايو وأكتوبر.

تقطع النبتة من فوق سطح الأرض أثناء ازدهارها وتجفف في مكان ظليل به تهوية جيدة.

الاستعمال:

١ - مدر البول ٢ - ينقى الدم ٣ - علاج للبواسير

قال عنه ابن رشد في الكليات ص ٢٦٦ إنه يفعل «التلطيف وإدرار البول وغير ذلك. وقد رأى بعضهم أن فيه قوة مسهلة. وهو مع هذا دواء جيد للمعدة لمكان القبض فيه وغاسل لها بحرارته..».

تحذير: النبات يؤدي فائدته بالجرعة التي يحددها الطبيب لمدة ٨ أيام، وإذا استعمل لمدة أطول فإن تأثيره يكون مهدئا قويا ومنوما.

* الشهوة الكلبيّة: **Canine aritide or Bulimia Bulimus**

* شَوْكَران: **Name: Conium Maculatum L.**

Family: Umbelifarae

نبتة صغيرة حولية من الفصيلة الخيمية، ارتفاعها يصل إلى ١٢٠ سم، سطحها مبرقش، أوراقها مركبة تشبه البقدونس، أزهارها صغيرة، وهي تزهر في يونيو ويوليو، تستعمل الثمار عند نضجها. تجفف في

مكان ظليل جيد التهوية. قال عنه ابن رشد في الكليات (ط مصر ١٩٨٩) ص ٢٧٨ «هو دواء بين من أمره أنه يبرد تبريداً شديداً».

الاستعمال: إذا استعمل النبات يستعمل بكميات قليلة جدا لعلاج:

١ - الأمراض النفسية والعصبية.

٢ - آلام البروستاتا. ٣ - علاج الربو.

المحتوى: قلويدات: ٢,٥٪ كونين ومثيل كونين

تحذير: النبات شديد السمية وقاتل حتى بالملمس إذا جرح الجسم.

*** صفراء زنجارى** **Verdigris green bile**

*** صفراء كراثى** **Leek green bile**

*** صفراوى** **Biliary**

*** الفُرْبيون** **Euphorbia resinifera (Berg.)**

Euphorbia marginata (Pursh.)

Fam Euphorbiaceae

يؤخذ من كلام ابن البيطار في المفردات أن الفربيون شبيهة الشكل بالقِنّا، ذات عساليج (قضبان، أغصان) عراض كالألواح، مثل عساليج الخسّ، بيض، لها شُعَب، وهي مملوءة لبنا. ويطلق الفربيون أحياناً على هذا اللبن أو على صمغ هذه الشجرة.

والنبات بصفة عامة سام، وخاصة الأجزاء الهوائية والمواد اللبنية الموجودة في السيقان والأوراق.

*** فلونيا:**

معجون نسب إلى فيوليون الطرسوسي، (القلنسي، وانظر الكليات

لابن رشد ٤٧٥ طبعة الهند) والقانون لابن سينا، المقالة الأولى من الكتاب الخامس ص ٣٣١، ٣٣٢).

* **فولة مصرية:** راجع باقلاء

* **قوائو:**

رسم في المطبوع «قوائوا» وهذه الألف الأخيرة زائدة (كما نرجح). وفي أقرباذين القلنسي كتبها «قوناتو» وأفاد المحقق في الهامش أن الكلمة غير واضحة في جميع النسخ، وأنها في القانون قوائوس. وأفاد القلنسي أنها أوقية ونصف.

* **قيراط**

في أقرباذين القلنسي أنه ٤ شعيرات.

* **الكَرَفْس Apium graveolens L. - Umbelifarae**

النبات من الفصيلة الخيميّة، طوله من ٣٠-١٠٠ سم. ساقه منتصبة اسطوانية جوفاء، أوراقه داكنة خضراء خماسية التفصيص، أزهارها بيضاء على شكل خيمات. الثمار رمادية اللون تميل إلى الأخضر الداكن.

الجزء المستخدم: الثمار - الجذور - الأوراق.

المحتوى: زيت دهني - زيت طيار، مواد مرّة (كومارين)

الاستعمال: طارد للرياح، خافض للحمّى، مقوّ ومُشَهّ، مدرّ للصفراء.

* **مثرو ذيطوس**

ترياق عمله متروذيطول. الملك، وسماه باسم نفسه.

* مزاج Temperament

يقول منفرد أولمان في كتاب الطب الإسلامي: كل ما يوجد في دنيا النموّ والانحلال (أي الكون والفساد) نشأ في الأصل من الأركان - أو الاسطقسات - الأربعة عندما امتزج بعضها بالآخر بمقادير مختلفة ونسب متفاوتة.

وتسمى علاقة اختلاط الأركان في الأجسام العضوية بعضها بعضا«بالمزاج - Krasis».. فالجسم الذي تكون الأركان موجودة فيه بالتساوي يسمى جسما متزنا أو (معتدلا). أما إذا كانت أركانه موجودة بنسب غير متساوية فيقال انه جسم غير متزن (خارج عن الاعتدال). فإذا كان ركن النار غالبا فيه فإن المزاج يسمى حارا. أما إذا كان ركن الماء غالبا عليه فإن المزاج يسمى باردا. وإذا كان ركن الماء غالبا مع ركن النار فإن المزاج يدعى «رطبا حارا» وهكذا دواليك. وعلى هذا توجد تسعة أمزجة، واحد منها «معتدل» وثمانية أمزجة «خارجة عن الاعتدال»، ومن الأخيرة أربعة مفردة وأربعة أخرى مركبة.

* مَشْكَطَرا مْشِير

(ويرسم أيضا براء مفتوحة فقط ليست ممدودة بالألف).

قال عنه ابن رشد في الكليات ص ٢٦٧ «قوى هذا الدواء هي بعينها قوى الفوذنج البري إلا أنه ألطف منه..».

وقال ابن البيطار: هو الفودنج البستاني، وكان شجارو الأندلس أعرف بهذا الدواء من غيرهم.

وقال في مادة «فودنج»: «.. وأما دِقْطَمْنُن (diktamnon) وهو الذي يسميه بعض الناس غليخن أغريا، وهو المشكطرامشير - فإنه ينبت بالجزيرة التي يقال لها اقريطي.

حرّيف جدا. شبيه بغليخن إلا أن ورقه أبيض.

الحقيقي منه ما تسميه أطباء الأندلس وشجاروها باللطينية - وهي عجمية الأندلس -: بُلايُهْ جَرْبونُه أي غبيرة الأيّل، وهو مشهور عندهم بما ذكرته.

ومنه نوع آخر يعرف بالكاذب أو المزوّر (فسودو دقطمنن)، ورأيت منه نوعاً ثالثاً يسمى بالنرجيل.

* **المقعدة** **Anus**

* **الهيْضة العظيمة** **Cholera**

* **يابس** **Solid (Hard)**





الفهارس



(١) الآيات القرآنية

سورة الأنعام، الآية ١١٩

وقد فصل لكم ما حرَّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه. . ص٢٤٣، ٢٧٦

(٢) فهرس الأعلام

(لا يعتد بلفظ ابن ولا بأل التي للتعريف)

(٣) فهرس الأدوية والنباتات الطبية

(٤) فهرس المصطلحات الطبية والأمراض

(٥) فهرس المكاييل والموازين

(٦) فهرس الأمكنة والبلدان

(٧) أسماء الكتب

فهرس المحتويات

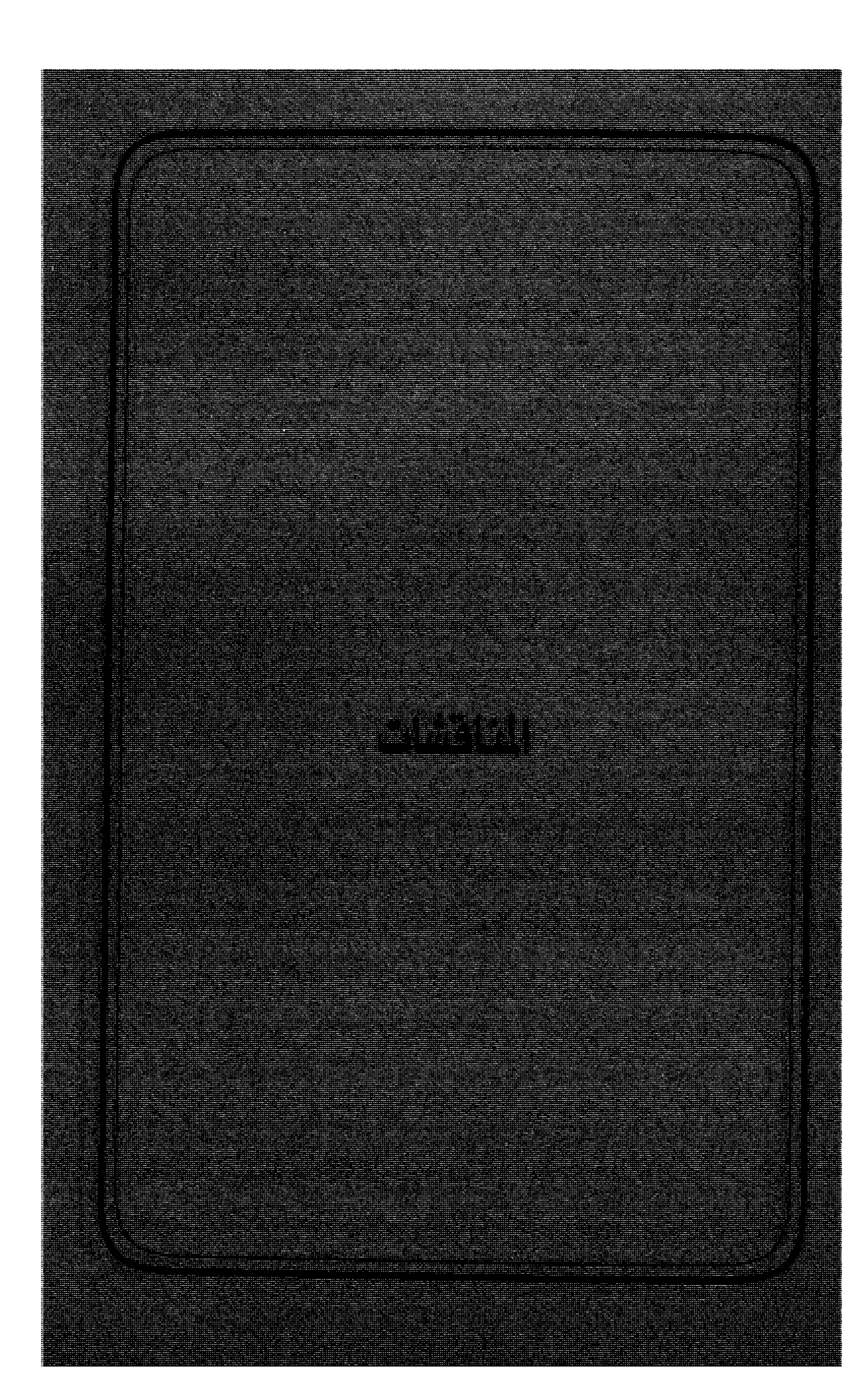
نصّ كتاب الترياق* [٤٥-٨١]

---

* الأرقام الأولى هي ارقام الفقرات.

أ. د. **أبو شادي الروبي**: أنا شاكر جداً للأستاذين والزميلين د. أحمد الجندي، والأستاذ عبدالحميد بسيوني لحسن العرض شكلا ومضمونا. والتعليقات والنقاش مفتوح للسادة الزملاء.




المناقشات



د. محمد بن شريفة:

شكرا سيدي الرئيس، أحب أن أقول قبل أن أبدأ كلمتي إنني إذا كنت حريصا على الإسهام في الكلام فليس لإظهار رأي، ولكن من قبيل الاستئناس والاستفادة من التدقيق الذي قام به الأخ الأستاذ المحقق عبدالحميد البسيوني، والذي يشير إلى أمر مهم، وهو أن إخراج النصوص، في غير النصوص الأدبية واللغوية، كإخراج النصوص العلمية، سواء إن كان في مجال الطب أو في مجالات أخرى محتاج بالضرورة إلى معرفة تامة باللغة العربية وأساليبها؛ لأن المتخصصين اليوم عمومهم لم يعودوا بالمستوى المطلوب، ولذلك فإن تحقيق هذه النصوص لا يمكن أن يتم إلا بالتحقيق المزدوج أو المشترك بين واحد في العلم الذي ينشر فيه النص وواحد من المفكرين في اللغة العربية والعارفين بأساليبها، ولهذا كانت هذه التجربة تجربة نموذجية رائدة. وأعتقد أن هذه الرسالة في الترياق موجهة إلى بعض الموحدين، يمكن أن يكون الأمير الذي كان صاحب قرطبة والذي كان مع ابن رشد، ويمكن أن يكون غيره، كُتِبَتْ جوابا على طلب من هذا الأمير أو السيد كما كان ينعته الموحدون، يسمون الأمير باسم السيد، هذه الرسالة نشرت في القاهرة ونشرت في أسبانيا في وقت واحد، النشرة الأسبانية قامت عليها عميدة في كلية في سرامنكا في أسبانيا، وجاءت هذه النشرة مليئة بالأخطاء، طبعا هذا شيء متوقع لأن الناشرة - فضلا عما ذكرناه من قضية ضرورة ازدواج التحقيق في هذا المجال - مستعربة متوسطة الحال، ليست من هؤلاء المستشرقين الأكفاء، بعض المستشرقين القدماء كان منهم محققون فعلا، لذلك جاءت هذه الرسالة في مخطوط في طبعة سرامنكا مليئة بالأخطاء، لدرجة أن ابننا الروحي الأستاذ جمال

الدين العلوي، في عمله البيبلوجرافي الذي أسماه المنشق الرشدي، نعتها بكونها ليست تحقيقا، إنما هو تلاعب وعبث بالنصوص العربية. وفي هذا الوقت كانت الافتتاحية تبدأ بأما بعد حمد الله، وليس حمدا لله، والعطف عليها والصلاة والسلام على رسول الله. أريد بعد هذا أن أنوه حقيقة تنويها خاصا بالمجهود الذي بذله، والذي رأيناه من خلال الشاشة، والذي يقوم به الدكتور أحمد رجائي الجندي في تحديث الطب القديم، وأود أن أضيف: الأعمال التي قامت بها المنظمة ككل هي أعمال جليلة وينبغي أن تنشر وتوزع على أكبر قدر في كليات الطب، لا سيما في العالم العربي الشرقي، لأن مسألة العجز في الأداء والتعبير عن الطب اليوم ظاهرة غريبة، ونشهد الأطباء عندما يتكلمون في شرح مسائل بسيطة حول بعض الأمراض في التلفزيون أو في الإذاعة كيف يعجزون عن شرح هذه الأمراض للأسماع، وهذه قضية ما أظن أنها تنتهي إلا بإعطاء الأمثلة الناجحة كالمثال الذي رأيناه، وشكرا سيدي الرئيس.

رئيس الجلسة: شكرا للدكتور محمد بن شريفة.. والسؤال للدكتور محمود مكي فليتفضل:

الدكتور محمود مكي:

أولا أود أن أهنىء الأستاذين الكريمين والعالمين الفاضلين على هذا العمل الذي تعاونا فيه، وكما أشار الدكتور محمد بن شريفة الآن أنه ضروري أن يكون تحقيق مثل هذه النصوص قائما على عمل مشترك بين لغوي ضليع في معرفة اللغة ومعرفة التراث وفي معرفة التحقيق مثل الأستاذ عبدالحميد البسيوني وعالم متخصص في دقائق العلم نفسه،

وفي هذه الحالة العلم متعلق بالصيدلة والكيمياء والطب عامة مثل د. أحمد الجندي.

هناك مسألة أخرى أود أن أبدي فيها رأيا ولا أصر عليه، إنما هو عرض خطر لي فيما يتعلق بما ذكره الأستاذ عبدالحميد بسيوني حول تصحيحه لبعض ما ورد في النص الذي قدمه من قبل الأب جورج قنواتي والدكتور سعيد زايد، وهو فيما يتعلق بلفظ الرتيلات التي كتبت في هذا النص المورتيلات، الذي يقول فيه مصل النحل والزنابير والعقارب التي تسمى الرتيلات القتالة وهي الرتيلاوات كما اقترح، يخطر على بالي أن كلمة المورتيلات قد تكون صحيحة، ويظهر فيها أن هذه الكلمة ربما كانت الكلمة الرومانسية اللاتينية الدارجة التي كان يستخدمها كثيرا الأندلسيون والتي نراها بكثرة في كتب العقاقير وكتب الطب القديمة وفي هذه الحالة تكون كلمة المرتيلات هي كلمة مأخوذة من مرتال أضيفت إليها الألف والتاء الدالة على الجمع المؤنث، وكلمة مرتال وهي مستخدمة حتى الآن بالذات في اللغات الأوروبية بمعناها القتالة، فهي مشتقة من كلمة مرتيل يعني الموت، وأما قلب مرتال إلى مرتيل فهي ظاهرة لغوية أيضاً شائعة في اللغة الأندلسية، وطبعا هذه الظاهرة يعرفها الدكتور محمد بن شريفة، نجدها في أسماء الأعلام، وهي أن تتحول الكسرة إلى ياء، ومن هنا ربما كانت المرتيلات مقابلة تماما لكلمة القتالات، وهذا رأي كما قلت، وربما الأستاذان المحققان الجليلان على حق في تصويبهما، لأنه وردت كلمة الرتيلاوات في نص سابق، ولهذا أيضا قد تكون تحريفا لهذه الكلمة، ولذلك أنا أطرح هذا الرأي لا على سبيل الإصرار عليه ولكن كشيء أقترحه وأقدمه، وربما يكون فيه بعض الصواب، عمل التحقيق في الحقيقة صعب يحتاج إلى أدوات كثيرة، ولهذا فنحن نحيي هذا العمل الذي قام به الأستاذان ونرجو أن يتبعه كثير من هذه الأعمال وأن يقوما بنشره، ليس فقط في

العالم العربي كما قال الدكتور بن شريفة، وإنما أيضا أن يترجم إلى اللغات الأوروبية، حتى يستفاد منه في النطاق العالمي، وبالفعل من هنا يرجعون إلى طب الأعشاب وطب العقاقير والأدوية المفردة التي كان ابن رشد من أول من نبه عليها، كان يقول إن العلاج ينبغي أن يعتمد على مواد طبيعية ما دام ذلك ممكنا، وفي هذه الحالة أيضا يلجأ دائما إلى الأدوية المفردة قبل أن يلجأ إلى الأدوية المركبة وهكذا، وهذا مبدأ سليم من الناحية العلمية، والطب كله يرجع إلى هذه المبادىء التي وضعها أسلافنا من هؤلاء الأطباء العرب، وشكرا سيدي الرئيس.

الدكتور أبو شادي الروبي:

شكرا كثيرا للمعلقين على المحاضرتين فقد زادانا إثراء وعلما. أنا أذكر بالمناسبة كلمة مشهورة للرازي: لا تعالج بدواء ما قدرت أن تعالج بغذاء، ولا تعالج بدواء مركب ما قدرت أن تعالج بدواء مفرد. والأطباء الكبار العرب كانوا دائما مقلين في استعمال الأدوية، وكانوا حذرين في استعمال الأدوية.

د. محمد حجي:

بسم الله الرحمن الرحيم. أشكر الأخوين محرري الكلمتين على عملهما الجليل وأقدم إضافة تاريخية بسيطة وبعدها أقدم سؤالا. ابن رشد على مايظهر كتب هذه الرسالة في مراكش، لأنه كان طبيبا للموحدين بعد شيخه ابن طفيل، فلذلك نجد الترياق متمكنا في مدينة مراكش إلى الآن، ومن الناحية التاريخية نجد في العصر السعدي، وبخاصة في عصر حمد بن منصور الذهبي، يعني في بداية القرن الحادي عشر الهجري، نجده يستعمل الترياق بكثرة، وكان له أطباء مختصون بعمل الترياق، وكانوا يستعملونه كدواء ووقاء ضد الوباء، إنه كان هناك في ذلك الوقت وباء عظيم استمر سنوات، إلا أنهم كانوا يستعملون الترياق. خرج المنصور

من مراكش إلى فاس آخر الصحراء وكتب إلى ولده الخليفة في مراكش رسالة يقول فيها: كل رسالة وردت عليك من أي ناحية لا تفتحها ولا تقرأها حتى تدخل هذا الترياق. إن الترياق استمر في مراكش ثلاثة قرون، واليوم ما زلنا نجدهم في مراكش يستعملون الترياق. أما السؤال فهو: هل ما زال الترياق معروفا طبيا ومعمولا به في جهة ما؟ وشكرا.

الدكتور أحمد الجندي:

بالنسبة للترياق لا يوجد بهذه الصورة على الإطلاق من الناحية الصيدلانية، لكن ظهرت مستحضرات صيدلانية تستخدم لأجل علاج السموم، أعني أنه لا يوجد الترياق بهذا المفهوم الموجود في كتب جالينوس أو غيره أو ابن رشد بهذه الصورة على الإطلاق، لأنه نوع من التخمر يمكث حوالي ٢٠ سنة، أقل شيء عندهم كان ٥ سنين، ويُبدأ بعد ذلك في استخدامه إلى عشرين، وبعد العشرين يبقى إلى الأربعين، وبعدها يفقد صفته كترياق وهكذا، لكن لا يستخدم في حفظ الصحة.

د. محمد حجي:

لو سمحت، أحب أن أضيف أن بين الأطباء الذين كانوا في بلاط ابن منصور عبدالوهاب الوزير الغساني، وله كتاب مهم في الأعشاب، وقد نشره أخيرا، حديقة الأزهار فيما أدى من طب الأعشاب للترياق.

د. أحمد الجندي:

الترياق على الأقل فيه ٩٠ نباتا، والنباتات كثيرة جدا، موجودة، وهذه النباتات جزء منها الذي يدخل في الترياق، نحن حاليا نستخدمها في مركز الطب الإسلامي لعلاج بعض الأمراض وليس بالأسلوب الذي كانوا هم يستخدمونه، ولكن أقول هذه النباتات ذكرت في مواضع

مختلفة تحت أمراض مختلفة أيضا، ونحن حاليا نستخدمها في علاج بعض الأمراض، وشكرا.

د. حسن الشافعي:

هذه نقطة بسيطة، وأنا واحد من الذين استمتعوا هذه الليلة بهذا العرض الرائع لكتاب الترياق، وكذلك التعديلات العلمية المفيدة التي تفضل بها الأستاذان المغربيان والأستاذ المتغرب، ولكن هناك أمران: الأول: كلمة د. محمد بن شريفة، وهي كلمة «بعد حمد الله» ليست فقط للمقارنة في افتتاحيات كتب ابن رشد الأخرى التي تتفق كلها، وإنما أيضا الفاء لا بد أن تعقد بعد «أما بعد»، فهناك أكثر من دليل على أن صحة العبارة: بعد حمد الله وليس حمدا لله. ولكن آخر كلمة في الكتاب أود أن أطرح رأيا على طريقة د. محمود مكي وليس تصحيحا، وهي الحرمية أنا أظنها الحرمة فلم تذكر الحرمية. (يرد الدكتور مكي): [الحرمية موجودة، والحرمية بكسر الحاء]، وهناك شفاه الدواء أظنها شفاء الداء، وشكرا.

د. عمار الطالبي:

أشكر الأستاذين الكبيرين على هذا النموذج من التعاون العلمي وهو قليل، وأشير إلى مسألة شكلية فقط، في الحقيقة ابن رشد لم يسم أي مؤلف من مؤلفاته رسالة، إما مقالة أو تلخيص أو شرح أو كتاب مستقل، ولكن أحسنتم عندما أعدتم النظر في مقالة واحدة وهي مقالة الترياق، ولكن كما أشار الدكتور محمود مكي للتأكد من إصلاح اللفظ يستحسن أن يستأنس بالمخطوطة الأصلية ربما كانت هذه القراءة قراءة صحيحة وجيدة بناء على الأصل، لا بناء على قراءة الأصل، وهي ما نشر، فهل يمكنكم الحصول مثلا على مخطوط الترياق؟ وهذا أحسن

للتأكد، ربما كانت كلمة مستعملة عن هذه الطريقة في الأندلس، ونحن نؤكد معا اللغة المستعملة نفسها، بأن هناك لغة عربية لم تكتب في القواميس، ولكن يجوز في الملحق لا نجد كلمات كثيرة في القواميس خاصة الكلمات الاصطلاحية، وأنتم أحسنتم عندما قارنتم بين اللغة العلمية القديمة والألفاظ الحديثة بالفهرس في هذا التحقيق للنص، وشكرا.

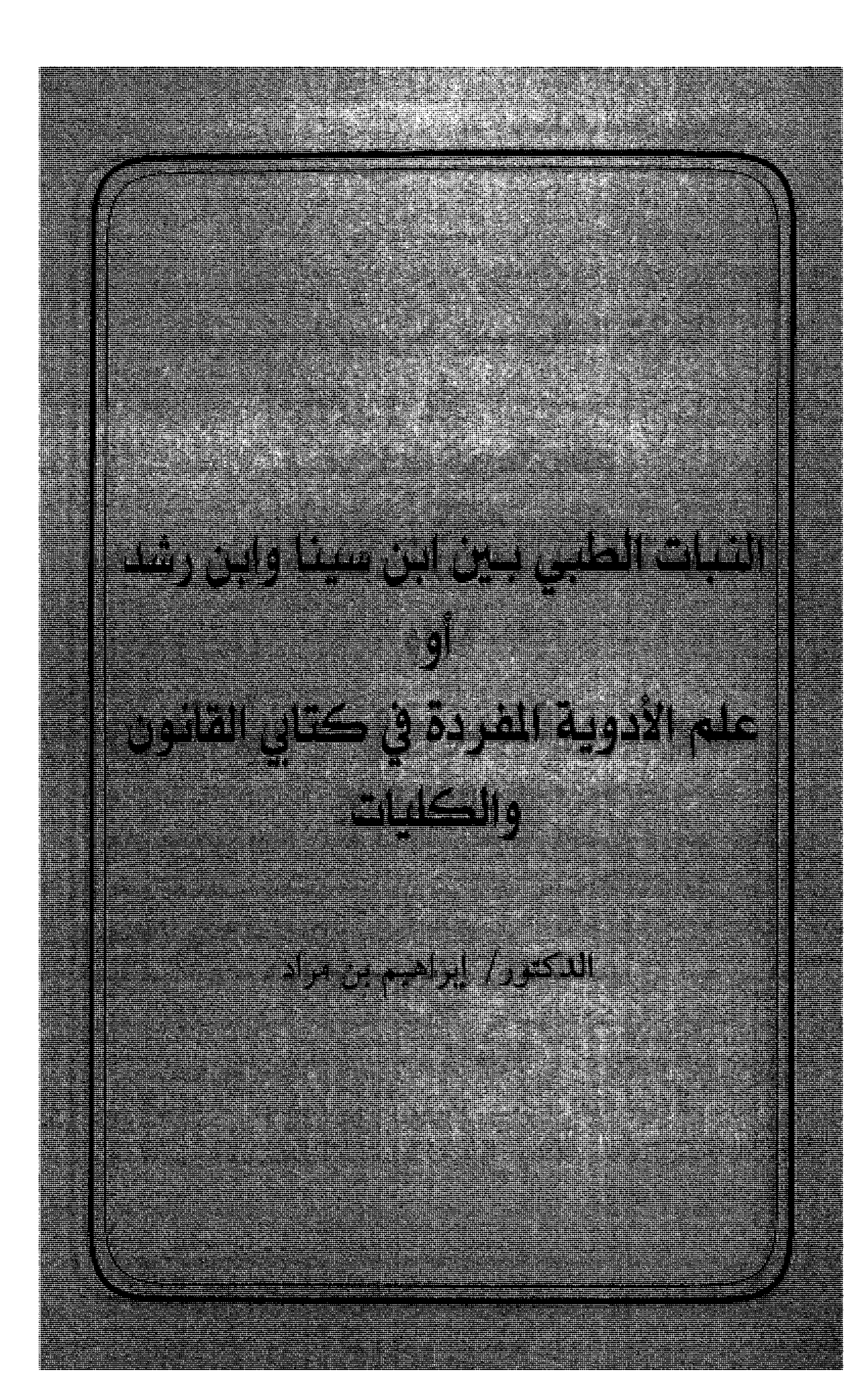
الأستاذ عبدالحميد بسيوني:

لو كنت أعلم أن هذه الرسالة سيكون لها بداية هذا الأثر بأن يشترك العلماء الأجلاء في إثرائها لأكثرت من خطئي. وقد عرضت نموذجا واحدا من أخطاء الطبعة السابقة، لأني أكره الاستعراض المتكثر، وقلت من البداية هذه قراءة وليست تحقيقا. النماذج الأخرى التي عرضتها المقدمة لأخطاء القراءة نماذج قليلة بجانب العمل الداخلي، لأنّ تتبع الأخطاء الآن أصبح مزعجا وعسيرا، الأمر هنا سهل، كتاب طبي ممكن نصلحه، فكيف إذا حدثتكم عن دلائل النبوة للبيهقي، وهو كتاب أعيد طبعه سبع مرات في سبع مجلدات، لو كان يستجاز في العلم أن يجلد الدخلاء عليه لاقترحنا ذلك، لما نال هذا الكتاب من تحريفات لا نظير لها فيما قرأنا. الاقتراح الذي اقترحه الدكتور محمود في المرتيلات كنت أتمنى أن يكون صحيحا لولا أنني وجدت أن هذا هو المصطلح الطبي، إن كلمة مرتال فعلا اقتراح جميل من ناحية إنها لغة أندلسية، لكن هذا مصطلح موجود عند ابن سينا وموجود بنفس الشكل في الكتب المغربية، من أجل هذا أنا قلت الرتيلاوات، وأنا لست أيضا متمسكا بها مثلكم. وشكرا لكم.

رئيس الجلسة: أ.د. أبو شادي الروبي:

المحاضرة التالية عن النبات الطبي خاصة عند ابن رشد وابن سينا، والمتكلم هو أ.د.إبراهيم بن مراد، كلمات قليلة للتعريف بالأستاذ، فقد تخرج من كلية الآداب بتونس، وهو أستاذ بجامعة تونس الأولى، ورئيس جمعية المعجمية العربية بتونس، وعضو بمجمع اللغة العربية بدمشق والمجمع العلمي العراقي، وهو مؤلف لجملة من الكتب في اللغة وتاريخ العلوم، تفضل يا أخي.

د. إبراهيم بن مراد: شكرا سيدي الرئيس... ثم ألقى بحثه.


النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد
أو
علم الأدوية المفردة في كتابي القانون
والكليات
الدكتور/ إبراهيم بن مراد

النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد
أو
علم الأدوية المفردة في
كتابي القانون والكليات

دكتور ابراهيم بن مراد

تونس

١ - تقديم:

يُعَدُّ النبات أهم المواليد الثلاثة: النبات والحيوان والمعادن، في صناعة الأدوية. ولتلك الأهمية أسباب منها: كثرته وتنوعه ويسر تناوله، لقرب مأخذه من الإنسان، وسهولة استنباته، وسرعة نفعه. ولذلك كثر اهتمام الأطباء والصيادلة العرب به فحفلت كتبهم بالحديث عنه وخاصة في باب من التأليف قد برعوا فيه سموه الأدوية المفردة. فإن للنباتات في مؤلفاتهم في الأدوية المفردة المنزلة الكبرى حتى صارت تلك المؤلفات في النبات أساسا وصار العالم منهم إذا كَبُر شأنه في علم الأدوية المفردة نُعِت بالنباتي[١] أو العشّاب[٢]. فالصلة بين «النبات الطبي» وعلم الأدوية المفردة في التراث العلمي العربي إذن هي صلة الفرع بالأصل.

وعلم الأدوية المفردة علم مستحدث في الثقافة العربية. فهو من العلوم الدخيلة التي انتقلت إلى العرب بالترجمة، وقد انتقل إليهم من

الثقافة اليونانية وخاصة بترجمة كتابين كان لهما أعمق الأثر في نشأة هذا العلم وفي التأليف فيه عند العرب، هما كتاب «المقالات الخمس» ليدانيوس ديوسقريديس العين زربي (من القرن الأول الميلادي)، وكتاب «الأدوية المفردة» لجالينوس البرغامي (من القرن الثاني الميلادي).

وقد أشاد العلماء العرب المؤلفون في الأدوية المفردة بفضل هذين العالمين اليونانيين، فقال فيهما ابن الجزار القيرواني (ت ٣٦٩هـ/ ٩٧٩-٩٨٠م): «إن هذين الرجلين لا نهاية وراءهما ولا غاية بعدهما فيما عانياه من هذا الفن»[٣]، وقال فيهما ابن البيطار (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م): «إنهما مدد هذا العلم لكل من انتحله وقدوة لمن علمه وحجة على من جهله»[٤]. على أن للعرب إضافات كثيرة إلى ما وجدوه في كتابي ديوسقريديس وجالينوس، سواء في عدد الأدوية النباتية إذ اكتشفوا نباتات جديدة وأنواعا جديدة من نباتات قديمة فأضافوها إلى ما انتهى إليهم من علم السابقين، أو في التوسع في تبيان خصائص الأدوية النباتية ومنافعها[٥].

وقد اتّبع العالمان اليونانيان منهجين مختلفين في التأليف في الأدوية المفردة وفي الحديث عن النباتات الطبية. فإن منهج ديوسقريديس قد قام على خاصيتين: نسمي أولاهما: «تخصيص التأليف» لأن كتابه كلّه مخصص للقول في أعيان الأدوية وأشخاصها، ونسمي ثانيتهما «شمولية القول». ذلك أن ديوسقريديس قد بنى حديثه عن النباتات الطبية على ثلاثة أركان تكاد تكون قارّة في كتابه كله، الأول: هو التعريف اللغوي الموجز بالدواء فيذكر مختلف التسميات التي يعرف بها الدواء في أماكن مختلفة من بلاد اليونان، والركن الثاني: هو الوصف العلمي الدقيق لبنية النبات، وقد يضيف إلى هذا الوصف معلومات عن المحيط الطبيعي الذي يؤثر في النبات، وثالث

الأركان: هو الحديث الموسّع عن خصائص الدواء ومنافعه العلاجية[٦].

وقد خالف جالينوس ديوسقريديس فبنى منهجه على خاصيتين أخريين: الأولى هي «تعميم التأليف»؛ فإن كتابه في الأدوية المفردة في إحدى عشرة مقالة، قد اشتملت المقالات الخمس الأولى على مسائل عامة في طبائع الأدوية المفردة وأفعالها، واشتملت المقالات الست الباقية على قوى أعيان الأدوية ومنافعها العلاجية؛ والخاصية الثانية هي «تخصيص القول» في أشخاص الأدوية النباتية، فقد أسقط جالينوس الركنين الأول والثاني المعتمديْن في تعريفات ديوسقريديس، أي الركن اللغوي وركن الوصف العلمي واحتفظ بالركن الثالث، أي ذكر المنافع العلاجية.

والفرق بين العالمين في منهج التأليف ناتج عن اختلاف بين مذهبيهما في العلم. فإن ديوسقريديس كان يجمع بين الطب والعلم الطبيعي، وكانت معرفته بالأدوية النباتية قائمة على الملاحظة العلمية والتجريب. فمن المعلوم عنه أنه قد طاف في أصقاع كثيرة وأنه كان ينصرف في الأماكن التي يحل بها إلى التعشيب، وكان يدوّن في النبات ملاحظاته ويرسم أعيانه تصويراً[٧]. ولذلك فإن حديثه عن الأدوية المفردة هو حديث العليم بتسمياتها في الأماكن التي تنبت فيها، وبصفاتها وخصائصها العلمية. أما جالينوس فقد كان يجمع بين الطب والفلسفة، بل إنه كان يخضع الطب للفلسفة وكان يرى «أن الطبيب الفاضل فيلسوف»[٨]. وقد ألّف في الطب وفي الفلسفة[٩] وحاول التوفيق بين الرأي والقياس - وهما من أعمال الفلسفة - والتجربة، وهي من توابع الطب، ولذلك فإنه تحدث في الطب من حيث هو باب من أبواب الحكمة، وتنازع بحثه فيه القياس والاستدلال البرهاني، والتجربة. ولذلك فإن علم الأدوية المفردة عنده لم يكن علماً مستقلاً

مثلما كان عند ديوسقريديس، بل كان مبحثاً من مباحث الطب الذي كان يعد فرعا من فروع الفلسفة.

وقد أثر المنهجان: الديوسقريديسي والجالينوسي في اتجاهات التأليف في الأدوية المفردة عند العرب منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري، فظهرت عندهم ثلاثة اتجاهات مرتبطة بالمنهجين المذكورين: الاتجاه الأول ديوسقريديسي محض، قد خصّ أصحابهُ الأدويةَ المفردة بكتب مستقلة وتوسعوا في الحديث عنها واعتمدوا الأركان التي اعتمدها ديوسقريديس في تعريفاته، لكنهم قد أضافوا إليها وطوروها. فهم إذن قد جمعوا بين «تخصيص التأليف» و«شمولية القول». والاتجاه الثاني جالينوسي محض، لم يخص أصحابهُ الأدويةَ المفردة بكتاب مستقل بل خصوها بباب ضمن تأليف عام في الطب، ولم يتوسعوا في الحديث عنها بل اقتصروا على ذكر قواها ومنافعها العلاجية، وهم إذن قد جمعوا بين «تبعية التأليف» و«تخصيص القول». والاتجاه الثالث توفيقي: قد جمع أصحابهُ بين تبعية التأليف - إذْ تحدثوا عن الأدوية المفردة في باب ملحق بتأليف عامّ في الطب - وشمولية القول لأنهم توسعوا في الحديث عنها - وخاصّة من حيث الصفات والخصائص - ولم يقتصروا على ذكر منافعها.

ونريد بعد هذا أن نحلل مَنْهَجَيْ أبي علي بن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) وأبي الوليد بن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) في التأليف في الأدوية المفردة وفي الحديث عن النباتات الطبية، اعتماداً على كتابيْهما «القانون في الطب» و«الكليات في الطب».

٢ - في تبعية التأليف وتخصيصه:

أول ما يلاحظ عند النظر في أبواب كتاب القانون وأبواب كتاب الكليات هو اتفاق مؤلفيهما فيما سميناه «تبعية التأليف» في الأدوية

المفردة؛ فقد قسم ابن سينا كتابه إلى خمسة «كتب» خص الأدوية المفردة بثانيها[١٠]، وقسم ابن رشد كتابه إلى سبعة «كتب» جعل خامسها «في الأدوية والأغذية»[١١] على أن هذا «الكتاب» ليس خالصاً للأدوية المفردة لأن ابن رشد ألحق بها «القول في قوانين التركيب»[١٢] أي كيفية تركيب الأدوية، أما ابن سينا فقد خص الأدوية المركبة بالكتاب الخامس من القانون[١٣].

فالأدوية المفردة إذن عند عالميْنا مبحث ملحق بالطب متمم له وليس أصلًا من أصوله أو علماً يُبْحَث فيه لذاته ويفرد بالتأليف. وهما - إذن - بهذا المنحى متفقان في الانتماء إلى المنهج الجالينوسي القائم على اعتبار الطب جزءاً من الحكمة - فهو باب من الفلسفة - واعتبار الجزئيات في الطب - مثل الأدوية المفردة والأدوية المركبة - مندرجة في كليات أعم منها. وهذا المنزع ظاهر في كتاب القانون. فإن ابن سينا قد رامَ فيه الجمع بين النظري والعملي من مباحث الطب، والنظري عنده يشمل الكليات، والعملي يشمل الجزئيات، لكن العملي نفسه لا يخرج عن دائرة العلم النظري، وقد نبه إلى ذلك في مقدمة الكتاب بقوله: «إذا قيل إن من الطب ما هو نظري ومنه ما هو عملي فلا يجب أن يظن أن مُرادَهم فيه هو أن أحد قسمي الطب هو تعلم العلم والقسم الآخر هو المباشرة للعمل كما يذهب إليه وَهْمُ كثيرٍ من الباحثين عن هذا الموْضع، بل يحق عليك أن تعلم أن المراد من ذلك شيء آخر وهو أنه ليس واحدٌ من قِسْمَيْ الطب إلا عِلماً، لكنْ أحدُهما علم أصول الطب والآخر كيفية مباشرته، ثم يخص الأول منهما باسم العلم أو باسم النظر ويخص الآخر باسم العمل، فنعني بالنظر منه ما يكون التعليم فيه مفيد الاعتقاد فقط من غير أن يتعرض لبيان كيفية عمل (. . .) ونعني بالعمل منه لا العمل والفعل ولا مزاولة الحركات البدنية بل القسم من علم الطب الذي يفيد التعليم فيه رأيا، ذلك الرأي متعلق

بيان كيفية عمل(. . .). فإذا علمت هذيْن القسميْن فقد حصل لك علم علميّ وعلم عَمَليّ، وإن لم تعمل قط»[١٤]. ويلاحظ في هذا التصنيف القائم على النظري والعملي - الذي يعد بدوره جزءاً من النظري - أثر أرسطو في تبويبه للعلوم المكونة للفلسفة.

على أن مذهب ابن رشد أقرب إلى مذهب أرسطو. فهو ينطلق من ربط الطب - بمختلف مباحثه - بغيره من «الصنائع الفكرية»[١٥] - فينزله بذلك تنزيلا عاما ويفقده الخصوصيّة - ويقسّم النظر فيه إلى مثل ما تقسّم إليه تلك الصنائع من الأقسام، وهي ثلاثة: **الأول** هو معرفة الموضوعات والمبادىء، **والثاني** هو معرفة الغايات المطلوب تحصيلها بالموضوعات، **والثالث** هو معرفة الآلات التي تحصل بها الغايات[١٦]. وتوافق القسم الأول في الطب معرفة الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان، أي علم التشريح، ويوافق القسم الثاني حفظ الصحة وإزالة المرَض، ويوافق القسم الثالث الآلات التي تُحْفَظُ بها الصحة ويزال المرض، أي علم الأدوية. وأثر هذا التقسيم بارز في تبويب «كتب الكليات». فإن الكتاب الأول - «تشريح الأعضاء» - يوافق القسم الأول، والكتاب الخامس - «الأدوية والأغذية» - يوافق القسم الثالث، وأما بقية «الكتب» - وهي (٢) «الصحة»، و(٣) «المرض»، و(٤) «العلامات»، و(٦) «حفظ الصحة»، و(٧) «شفاء الأمراض» - فتوافق القسم الثاني. ويلاحظ أن هذا التبويب موجود بحذافيره عند الفارابي في رسالته «في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان»[١٧]. وفي ذلك دلالة واضحة على صلة التصور الرشدي للعلاقات بين أجزاء الطب وبينها وبين «العلوم الفلسفية» بمذهب المعلم الأول، أرسطوطاليس.

ثم إن ابن رشد قد نزّل الأقسام والأصناف المذكورة تنزيلًا آخر غير بعيد عما نجده عند ابن سينا، هو تنزيل بحسب تقسيم العلم إلى

نظري وعملي. وقد ظهر في هذا التقسيم أيضا ربطه الطب بالفلسفة. فإن القسم النظري في الطب يشمل عنده «العلم الطبيعي»، وهذا العلم «نتسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض ولا سيما الأسباب القصوى كالاستقصات وغيرها»[١٨]، وهو علم مشترك بين الطبيب وصاحب العلم الطبيعي «إذْ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع»[١٩]. فالقسم النظري من الطب إذن جزء من أجزاء الفلسفة. وأما القسم العملي فمنه «صناعة الطب التجريبية» و«صناعة التشريح»، وتندرج في الأولى «معرفة قوى أكثر الأدوية»[٢٠]. وفي هذه العلاقة بين «معرفة قوى الأدوية» و«صناعة الطب التجريبية» إقرار بأن علم الأدوية المفردة قائم على التجريب. وقد أكد ابن رشد ذلك في قوله: «إن الذي يدرك منها [الأدوية] بالقياس نَزْر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك»[٢١]. لكنَّ الوقوفَ على اليقين في جميع أجزاء الأدوية بالتجربة صَعْب لأن الصناعة طويلة والعمر قصير. لذلك وجب على صاحب «صناعة الطب التجريبية» أن يأخذ مبادىء صناعته «من حيث هي مشهورة» وأن يستغل الجزء القياسي منها: «ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكن (. . .) أن يعلم المبادىء المتسلّمة في تلك الصناعة بل إن كان فمن حيث هو صاحب صناعة أخرى، وجب أن يأخذ تلك المبادىء في صناعته من حيث هي مشهورة وبخاصة في التي لا يتفق له فيها الوقوف على اليقين في جميع أجزائها كتجربة الأدوية فإنه بالإضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من الصناعة استقصر ابقراط العمر الإنساني في قوله: العمر قصير. وأما في الجزء القياسي منها فليس هنالك قصر»[٢٢]. وفي قبول تعويض التجربة في معرفة مبادىء علم الأدوية بالمشهور من هذه المبادىء وبالقياس، رَبْطٌ ظاهرٌ أيضاً للطب بالفلسفة. وإذن فإن الأدوية المفردة - وقد أصبحت عند ابن رشد «أدوية وأغذية» على التعميم - ينظر إليها من حيث صلتها بما هو أعلى منها في أنظمة «الصناعات » والعلوم المكونة

للعلم الكلي، وهو الفلسفة. وهذا - كما ذكرنا - مذهب جالينوسي، آخذ مبادئه العامة من فلسفة المعلم الأول: أرسطوطاليس.

٣ - في شمولية القول في الأدوية وتخصيصه:

ونعني بـ «القَوْل» في العنوان التعريف بالدواء من حيث هو شيء، أي عنصر مفرد من المواليد له خصائص تمييزية، ومن حيث هو دواء له منافع علاجية. والحق أن «القول» في الأدوية المفردة هو صنف من «التعريف» بالمفهوم اللغوي المعْجمي، فإن التأليف في الأدوية المفردة على ما سَنّه ديوسقريديس في كتاب «المقالات الخمس» هو تأليف معجمي بالمفهوم الدقيق. ذلك أنّ «المقالات الخمس» معجم علمي مختص قد توفّر فيه الركنان الأساسيّان اللّذان يقوم عليهما التأليف المعجمي، وهما «الترتيب» و«التعريف»[٢٣] وهو - من حيث الترتيب - من صنف المعاجم المرتبة بحسب المواضيع، فإن ديوسقريديس لم يشأ أن يتبع الترتيب الهجائي في وضع «مداخل» كتابه - وقد نبّه إلى ذلك في المقدمة[٢٤] - بل فضّل الترتيب بحسب أجناس الأدوية وقواها حتى لا يفرّق بين المتفقة في الأجناس والقوى منها. وأما من حيث التعريف فقد نبّهنا من قبل إلى أن منهج ديوسقريديس قائم على شمولية القول في الأدوية، وهذه الشمولية هي من خصائص التعريف المسمى «تعريفاً منطقياً» أو «تعريفاً مَوْسوعياً»، وهو غير «التعريف اللغوي» لأن خاصيّة هذا الاقتصار على تبيان خصوصية اللفظ اللغوي وعلاماته المميزة والمتميزة، وأما خاصّيّة الموسوعي فارتباطه بالأشياء وإخباره عن خصائص الشيء المعرّف من نواحٍ عدة كالجنس أو النوع والشكل والأبعاد والحجم والمقدار والوظيفة والزمان أو المكان اللذيْن يوجد فيهما. . . الخ. وقد أشرنا من قبل إلى الخاصية الموسوعية في تعريف ديوسقريديس بأدويته باشتمال التعريف عنده على ثلاثة أركان تكاد تكون

قارة في كتاب «المقالات الخمس» هي التعريف اللغوي بتسميات الدواء، والوصف العلمي الدقيق لبنيته، والحديث الموسع عن خصائص الدواء ومنافعه العلاجية.

وإذا نظرنا في «الكتاب الثاني» من القانون - كتاب الأدوية المفردة - و«الكتاب» الخامس من الكليات - كتاب الأدوية والأغذية - وجدنا فرقا كبيرا بين ابن سينا وابن رشد، سواء في ترتيب الأدوية أو في تعريفها.

فلقد اتبع ابن سينا المنهج الجالينوسي فيما سميناه «تبعية التأليف» إذْ جعل الأدوية المفردة مبحثاً جزئياً تابعاً لعلم كلي أعلى مرتبة. فكان «الكتاب الثاني» لذلك جزءاً ضمْن مُدوّنة عامّة في الطب، لكنه في تناول الأدوية بالقول قد اتبع منهج ديوسقريديس وخالف المنهج الجالينوسي، فكان لذلك موفّقا بين المنهجيْن، إذ أخذ من جالينوس خاصية «تبعيّة التأليف» وسنرى أنه أخذ من ديوسقريديس خاصية «شموليّة القول».

فقد جعل «الكتاب الثاني» مُعجماً مختصاً في الأدوية المفردة، ذا بنية عامة متماسكة الأركان، رغم انتمائه إلى هرمية أعلى منه، وكوْنِه جزءا من «علم» أعمَّ منه. فقسّمه إلى «جملتين»: الأولى «في القوانين الطبيعية التي يجب أن تعرف من أمر الأدوية المستعملة في علم الطب»[٢٥]، وقد اشتملت على ست مقالات هي بمثابة المقدمات العامة للمعجم، في القوانين التي نبه إليها، والجملة الثانية في «معرفة قوى الأدوية الجزئية»[٢٦]، وقد اشتملت على «بيان الأدوية المفردة على ترتيب أبجد». وفي هذه الجملة الثانية مدوّنة ذات ستة وثمانيمائة دواء (٨٠٦)، منها خمسة وثلاثون وخمسمائة (٥٣٥) دواء - أي الثلثان -

من النبات، والثلث - واحد وسبعون ومائتا (٢٧١) دواءٍ - من الحيوان والمعادن.

وقد رتّب ابن سينا أدويته ترتيباً أبجدياً، أي على حروف أبجد وليس على حروف الهجاء العادية، واعتبر فيها - من حيث هي مداخل معجمية - أبنيتها الاسمية التامة. لكنه لم يعتبر في تتابع الأسماء كل حروفها بل اكتفى بأوائلها، فالدواء لا يوضع في مكانه من الترتيب في الفصل الواحد بحسب ما يسبقه وما يليه من أسماء الأدوية بل بحسب حرفه الأول فقط، ونمثّل لذلك بالمداخل العشرة الأولى، وهي إكليل الملك - أنيسون - أفستين - آس - أقاقيا - إشقيل - إذخر - أسارون - أنزروت - أبهل. فإن الحروف الثواني في هذه المداخل العشرة هي الكاف والنون والفاء والهمزة والقاف والشين والذال والسين والنون والباء، وليس هذا بالترتيب المنهجي الدقيق.

وقد نحا في التعريف منحى ديوسقريديس فحاول استيعاب القول في الأدوية المفردة وقسم القول إلى ستة عشر «لوحاً». والألواح الستة عشر هي: (١) أسماء الأدوية وتعريف ماهياتها، (٢) اختيار الجيد منها، (٣) كيفياتها وطبائعها، (٤) خواص أحوالها وأفعالها الكلية، (٥) أفعالها التي تتعلق بالزينة، (٦) أفعالها في الأورام والبثور، (٧) أفعالها في القروح والجراحات والكسور، (٨) أفعالها في أمراض المفاصل والأعصاب، (٩) في أمراض أعضاء الرأس، (١٠) في أمراض أعضاء العين، (١١) في أمراض أعضاء النفس والصدر، (١٢) في أمراض أعضاء الغذاء، (١٣) في أمراض أعضاء النفض، (١٤) في الحميات وما يتعلق بها، (١٥) نسبة الأدوية إلى السموم، (١٦) أبدالها إذا لم يوجد ما هو المقصود من الأدوية[٢٧].

ويلاحظ في هذه «الألواح» قيامها على الأركان الثلاثة التي يقوم

عليها التعريف في «مقالات» ديوسقريديس، أي الركن اللغوي، وركن الوصف العلمي، وركن الخصائص. والمنافع العلاجية. وقد جمع ابن سينا الركنين الأول والثاني في اللوح الأول. وقد غلب عليه في هذا اللوح الاختصار. فإن التعريف اللغوي لا يتجاوز عنده في الغالب ذكر المرادف، مثل قوله عن «أبهل»: «هو شجرة العرعر»(٢٨)، وعن «انبرباريس»: «هو الزرشك»(٢٩)، وعن «ايرسّا»: هو «أصل السوسن الأسمانجوني»(٣٠). وأما في الوصف العلمي فقد ينقل عن ديوسقريديس باختصار - وقد يصرح بالنقل عنه(٣١) وقد يُهمل التصريح(٣٢) - الأساسي من صفات النبات العلمية، وقد يهمل الوصف فيكتفي بالقول عن النبات إنه «معروف»(٣٣). وأما الركن الثالث فقد جزّأه على الألواح الأربعة عشر الباقية، أي حتى اللوح الخامس عشر، وفي تجزئته تدقيق وضبط ومحاولة استيعاب لا نجدها عند ديوسقريديس، على أن هذا الاستيعاب لم يعم جميع المداخل لأن منها ما لا يشتمل إلا على بعض الألواح(٣٤). وقد نبّه ابن سينا إلى هذا النقص في مقدمة معجمه بقوله: «وربما اجتمع في دواء واحد جميع الألواح وربما لم يوجد في بعضها إلا بعض الألواح»(٣٥). وقد أضاف ابن سينا ركناً لم يُعنَ به ديوسقريديس، هو الوارد في اللوح السادس عشر، أي الأبدال، وهي الأدوية التي تقوم مقام الدواء المعرّف في حال انعدامه. فهذا ركن جديد يُضاف إلى الأركان الثلاثة السابقة.

ويلاحظ إذن أن ابن سينا في حديثه عن الأدوية المفردة كان على مذهب ديوسقريديس، وهذا يعني أن منهجه العام منهج توفيقي بين منهج جالينوس الذي أخذ منه ما سميناه «تبعية التأليف» إذ وصل القول في الأدوية المفردة بأبواب عامة في الطب، ومنهج ديوسقريديس الذي أخذ منه ما سميناه «شمولية القول» إذ عامَلَ أدويته باعتبارها مواليد طبيعية، فهي عنده عناصر طبيعية ذوات أشخاص لها ماهياتها التي

تميزها، وليس باعتبارها مجرد وسائل أو آلات لتحقيق الغاية من الطب، أي حفظ الصحة وإزالة المرض.

وهذا المنهج التوفيقي لا نجده عند ابن رشد. فقد رأيناه يتبع منهج جالينوس في ما سميناه «تبعية التأليف». وقد اتبعه في «القول» في الأدوية المفردة أيضاً. فقد اشتمل الكتاب الخامس - كتاب الأدوية والأغذية - من الكليات على ستة وتسعين ومائتي (٢٩٦) دواء[٣٦] - منها ستة وثلاثون ومائتا (٢٣٦) دواء من النبات، أي أكثر من ثلاثة أرباعها أدوية نباتية - لم يتبع في ترتيبها حروف المعجم كما فعل ابن سينا بل صنفها تصنيفا آخر فقسمها إلى قسمين: الأول فيه الأدوية المشهورة التي ذكرها جالينوس، والثاني فيه الأدوية المشهورة التي لم يذكرها جالينوس. وقد أشار إلى هذا الاعتماد على جالينوس في موضعين: الأول قبل البدء في «القول في أشخاص الأغذية» في قوله: «ونحن إنما نذكر هاهنا من الأدوية أشهرها. ومن الأشهر ما شهد به جالينوس، فإنه الرجل الموثوق والمجرب في هذه الصناعة، وغيره إنما مثله معهم كما يقول هو كمن ينادي على الشيء بصفاته فإذا أبصره لم يعرفه»[٣٧]، والموضع الثاني بعد الانتهاء من القسم الأول، فقد ختمه بقوله: «فهذه عيون الأدوية التي شهد لها جالينوس وجرّبها»[٣٨]. وقد جعل أدوية القسم الأول ثلاثة أصناف متتابعة: الأول في «الأغذية المحضة»[٣٩]، والثاني في «الأغذية الدوائية»[٤٠]، والثالث - وهو أطولها - في «الأدوية»[٤١]، وجُلها نباتي، وبعضها معدني وحيواني. ولم يخلط ابن رشد هذه الأنواع ببعضها بل بدأ بالأدوية النباتية[٤٢]، ثم ذكر الأدوية المعدنية[٤٣] فالأدوية الحيوانية[٤٤]. وقد اتبع في تصنيف هذه الأبواب - وهو تصنيف بحسب أجناس الأدوية - جالينوس الذي بوّب الأدوية في المقالات الست الأخيرة من كتابه «الأدوية المفردة» بحسب انتمائها إلى أصناف المواليد: النبات فالمعادن فالحيوان. ولم

يذهب ابن رشد في ذكر أدوية القسم الثاني - الأدوية المشهورة التي لم يشهد لها جالينوس - هذا المذهب في التبويب، فقد ساقها مختلطة دون تبويب. على أن أدوية القسمين - في مختلف الأصناف والأنواع - قد ذكرت دون أي ترتيب داخلي.

ويُلاحظ إذن مما قدمنا أن مصدر ابن رشد الأساسي في جمع مادته وفي تبويبها وتصنيفها هو جالينوس، ولم يكن جالينوس مصدره في الجمع والتبويب فقط بل كان مصدره الأساسي في «التعريف» بأدويته أيضاً. فإن التعريف عنده قائم على ركن واحد من الأركان الواردة عند ديوسقريديس، هو ركن الخصائص والمنافع العلاجية. وقد أهمل إهمالاً كلياً ركن الوصف العلمي الذي سماه ابن سينا «الماهية»، لكنه لم يهمل تماما الركن اللغوي لأنه قد يذكر - مع أدوية قليلة - أسماءها العامية الأندلسية، ومثال ذلك قوله عن «الفَنْجنكُشت»، «هو المسمى عندنا شجرة إبراهيم»(٤٥) وعن «الشنجار» «هو المسمى عندنا برجل الحمامة»(٤٦) وعن «اللّوف المسمى أرون»، «هو المسمى عندنا بالصّاره»(٤٧). وهذه التسميات العامية وظيفية في الكتاب لأن غاية المؤلف أن يُعرّف أبناء بلده القريبين منه بأعيان النباتات التي يعرفونها بأسماءٍ غير الأسماء التي تُعْرَفُ بها في كتب الأطباء، وهذا منزع إلى «المحلية» غير خفيّ في الكتاب الخامس من الكليات، فإن لبلاد الأندلس فيه حضوراً(٤٨).

والركن الأساسي المتبقّي إذن هو التعريف بخصائص الدواء وبمنافعه، أو بأفعاله عامة. وجلّ مواد الكتاب تبدأ بذكر درجة الدواء من حيث البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة، ويتلو ذلك ذكر منافعه لكن دون توسع أو استيفاء مثلما نجد عند ابن سينا، والمعتمد في ذكر تلك المنافع هو جالينوس، وقد صرّح ابن رشد بالنقل عنه في موَاضِعَ من الكتاب غير قليلة. وهذه الثقة بجالينوس ناشئة عن كونه طبيبا

فيلسوفا وليس عن كونه مؤلفا في الأدوية المفردة، إذ لو اعتمد ابن رشد هذا المقياس الثاني لكان ديوسقريديس أحق بالثقة من جالينوس لأن جالينوس نفسه كان عالة عليه في كثيرٍ مما قال عن أدويته.

٤ - من آثار التقليد:

مصدر هذا العلم الأساسي هو ديوسقريديس، فهو الذي وضع للتأليف فيه قواعد وحدد ماهيات الأدوية التي عرفها وخصائصها العامة وأفعالها في البدن، وقد كان جالينوس من المعتمدين عليه، لكنه أعاد النظر في عمل ديوسقريديس باعتماد التجربة والقياس، واستطاع أن يضيف الكثير إلى العلم الذي تركه ديوسقريديس، وخاصة في ذكر خصائص الأدوية كالكيفيات والطبائع والقوى، وفي تجريب أفعالها. لكن جالينوس كان طبيبا فيلسوفا قبل أن يكون عالما في الأدوية المفردة، بينما ديوسقريديس كان عالماً طبيعياً متخصصاً في الأدوية المفردة، ولم يكن فيلسوفاً. وقد استطاع العلماء العرب الذين اقتفوا آثار ديوسقريديس أن يضيفوا إلى علم الأدوية المفردة الكثير وخاصة من حيث هو علم قائم على المواليد، فقد اكتشفوا نباتات طبية كثيرة لم يعرفها ديوسقريديس ولا اليونانيون من بعده، وقد دققوا البحث في خصائصها وعمقوا النظر في أفعالها بالاختبار. وقد ظهرت في العربية مؤلفات قيمة في الأدوية المفردة كانت شاهدة بفضل مؤلفيها في هذا الاختصاص من العلم.

أما ابن سينا وابن رشد فلم يكونا من ذوي الاختصاص في الأدوية المفردة، فإن ابن سينا كان جالينوسي المنزع لجمعه بين الطب والفلسفة وتأليفه فيهما وربطه الطب بالفلسفة، وابن رشد كان فيلسوفاً من شيعة أرسطوطاليس ولم تكن له بالطب صلة وثيقة، وتأليفه في الطب - عامة - لم يكن تأليف صاحب الاختصاص - مثل ابن سينا -

بل كان تأليف الناقل المقلّد. وقد نتج عن نزوع ابن سينا إلى ربط الطب بالفلسفة أن قيد التأليف في الأدوية المفردة بجعلها فرعاً من جزئيات الطب. وقد حاول التوفيق بين منهجي ديوسقريديس وجالينوس وتنظيم المعارف التي انتهت إليه من سابقيه. لكن نظرته إلى علم الأدوية المفردة الذي يقوم على التجربة نظرةَ الطبيب الفيلسوف الذي ينزّل القياس في الطب منزلة رفيعة قد ألحقت بعمله مظاهر من الضعف غيرَ قليلة. وقد انتبه إليها المؤلفون في الأدوية المفردة فانتقدوها. وقد كان انتقاد أبي جعفر أحمد الغافقي له عنيفاً إذ اتهمه بالكذب لأنه ينسب إلى ديوسقريديس وجالينوس ما لم يقولاه[٤٩]. وقد وجد له ابن البيطار مآخذ فنبّه إليها في كتبه وصححها. منها خطؤه في الحديث عن النبات المسمى «إذخر»، فقد عرّفه بقوله: «منه أعرابيّ طيّب الرائحة ومنه آجاميّ ومنه دقيق وهو أصلب ومنه غليظ وهو أرْخى ولا رائحة له»[٥٠]. وقد خلط ابن سينا في هذا التعريف بين نباتيْن مختلفيْن هما «الإذخر» ونبات آخر اسمه العربيّ «الأسل»، والآجاميّ والدقيق والغليظ إنما هي أنواع من الأسل وليست من الإذخر، وسبب هذا الخلط هو اشتراك النباتين في الاسم في اللغة اليونانية، فإن اسم «الإذخر» Skhoinos واسم «الأسل» Skhoinos heleia، وقد ذكرهما ديوسقريديس في المقالات الخمس في موضعين متباعدين إذ تحدث عن الأول في المقالة الأولى[٥١] وعن الثاني في المقالة الرابعة[٥٢]. وقد ذكرهما جالينوس متتابعين في المقالة الثامنة من كتابه في الأدوية المفردة وسمى الأول «سخونوس البحري» وسمى الثاني - الأسل - «سخونوس الآجاميّ» ونوّعه نوعين هما الأسل الدقيق والأسل الغليظ. وقد أوقع هذا «الاشتراك في الاسمية» والتتابع في مقالات جالينوس ابن سينا - وقبله أبا بكر الرازي وبعدهما ابن جزلة البغدادي في كتاب المنهاج - في الخطإ فنسب إلى الإذخر ما ليس من ماهيته وليس من قوته[٥٣].

ومن هذا الصنف من الأخطاء عنده أيضاً خلْطه بين نباتين مختلفين في الماهية والقوة هما النبات المسمى باليونانية Horminon ولم يُذْكَر له مقابل عربي - والنبات المسمى Erusimon - ويسمى بالعربية «التوذري» و«الصَّوْب» - إذ قال في ماهية «تودري»: «قال ديسقوريديس عشبة شبيهة الورق بورق الفراسيون مربّع الجذر وجذره قدر نصف ذراع له أقماع فيها بزر مستطيل أسود وهذا هو المستعمل من التودري، وأما البري فبزره مُدَحْرج»[٥٤]. وهذه الماهية في مقالات ديوسقريديس[٥٥] هي ماهية النبات المسمى «ارمينن» وهو غير «التودري» الذي يقابل في اليونانية مصطلح «اوريسيمن»[٥٦]. وفي الكتاب أخطاء أخرى من هذا الصنف[٥٧] ومن غيره[٥٨]. وهذه الأخطاء لا تنقص - بدون شك - من قيمة ابن سينا الطبيب، لكنها دالة على أن علمه في الأدوية المفردة لم يكن في مستوى علمه في مسائل الطب العامة، فقد كان - في الحديث عنها - الناقل المعتمد على ما قاله فيها - وخاصة في النبات - العلماء السابقون، وخاصة ديوسقريديس وجالينوس.

وقد كان ابن رشد أكثر احتياطا من ابن سينا. فهو قد عني بالطب من حيث هو جزء من العلم الطبيعي، وقد عني بالأدوية المفردة من حيث هي آلات لتحقيق الغاية الأساسية من الطب وهي حفظ الصحة وإزالة المرض. وكان هو أيضاً - مثل ابن سينا - في حديثه عن الأدوية المفردة يطرق باباً من التأليف في علم ليس من اختصاصه. وذلك ما أوجب احتياطه فأكثر الاعتماد على مصدر واحد هو جالينوس، فجمع منه مادته العلمية واتبع طريقته في التبويب ومنهجه في القول وآراءه في خصائص الأدوية وأفعالها، وقد بلغ به الاحتياط والحذر مبلغاً كبيراً فاكتفى من أدوية جالينوس بالمشهور ولم يجازف بذكر المجهول أو المغمور أو المثير للإشكال مما يكون مَظِنَّةً للوقوع في الخطأ، وأوجز القول فيها إيجازاً كبيراً. وقد وسّع على نفسه بما

تقيد به من اعتماد على جالينوس وذكرٍ للمشهور من أدويته واقتصارٍ في القول فيها على خصائصها وأفعالها. وقد وجد بذلك مجالاً لإبداء رأيه بل لمخالفة جالينوس أيضاً.

ومن باب إبداء الرأي ما يبديه من ملاحظات في درجات الأدوية عندما يهمل جالينوس ذكرها، وما يُعقّب به على بعض الآراء في منافع الأدوية العلاجية. ومن ملاحظاته في درجات الأدوية قولهُ عن «الشنجار»: «ولم يدرّجه جالينوس، والذي أحدس عليه من مزاجه أنه بارد في الأولى، يابس في الثانية. والعلة في ذلك أن هذا الدواءَ الغالبُ على أجزائه جوهرٌ أرضي بارد، مع أرضية محترقة»(٥٩)، وقوله عن «الغاريقون»: «هذا الدواء لم يدرّجه جالينوس، والذي يُحْدَسُ عليه من مزاجه أنه حار في الأولى، يابس في آخر الثانية..»(٦٠)، ومما عقب به قولهُ عن «اللوز المر»: «وأنا أرى أن أكثر أفعالِه هذه الأفعالَ ليس بحرارة مفرطة فيه، بل بإنضاج يفعل في هذه المواد لمكان تعديلها بالرطوبة الدهنية التي فيه، ولذلك صار أوفقَ شيء لتفتيح السُّدد التي في الرئة والصدر إذ كانت هذه الأعضاء تَسْتَضِرُّ بالخشونة»(٦١)، وقولُه عن «عروق السوس»: «وهذا مما يدل عندي على أن أصله أحر من عصارته، والمزاج الموصوف قبلُ له إنما هو مزاجُ عصارته. والأصول من هذا النبات إذا عَتَقَتْ وُجِدَ فيها مرارةٌ يسيرة كالحال فيما يجلب إلينا. ولذلك لسنا نرى أن الحديثة منها بمنزلة القديمة»(٦٢).

وأما مخالفته لجالينوس فقليلة. وقد وجدناه يخالفه في موضعين: الأول في مادة «بلسان». فقد ورد فيها قول المؤلف: «وأما دهنه فهو ألطف شيء، وليس كما قال جالينوس: له من الإسخان ما يظنه به قوم غلطا منهم بسبب لطافته ونفوذه»(٦٣)، وثاني الموضعين مادة «راوند»

فقد قال فيها: «وكذلك فعله في المعدة. وجالينوس وغيره من الأطباء يصف الراوند بأنه حابس للبطن، ونحن نجده اليوم مُسْهِلاً، وهو من أغرب الأدوية المسهلةِ، حجابُه فيه. فإن جميع الأدوية المسهلِة إنما هي سموم ما، إلّا هذا الدواءَ خاصة. فإنه مع أنه مُسْهل هو مقوّ للأعضاء كُلها، ولذلك قد يمكن أن يُحْجَبَ به الدواء المسهل فيعاضِدَهُ في فعْله ويحجبَ مضرَّته»(٦٤).

على أن ابن رشد - رغم الاحتياط الذي أخذ به نفسه - لم يسلم من الخطأ. والحق أن أخطاءه قليلة. ومن خطئه تسميته نبات القَرْصَعْنَة بـ «الحالبي» في قوله: «وأما خاصته المشهورة فهي تحليل الأورام الحالبية. حتى إن اسمه باللسان اليوناني كان مشتقاً من اسم الحالب»(٦٥). وما ادّعاه هنا خطأ لأن اسم القَرْصَعْنَة باليونانية هو Erungê ولا صلة لهذا المصطلح بالحالبي. وإنما اسم الحالب باليونانية Bûbôn. ومنه مصطلح Bûbônion وهو اسم النبات المسمى باليونانية «اسطيراطيقوس» (Astêr attikos)، و«بوبونيون» منسوب إلى «بوبون»، ومعنى «بوبونيون» الحالبي. وقد ذكر جالينوس في الحديث عن «اسطيراطيقوس»: أنّ «هذا النبات يسمى باليونانية «بونيون» وهو اسم مشتق من اسم الحالب لأنه دواء وثق الناس منه أنه يَشْفِي الورمَ الحادثَ في الحالب إذا وضع عليه كالضماد»(٦٦). فقد خلط ابن رشد إذن بين نباتين مختلفين هما القرصعنة والأسطيراطيقوس. ويبدو أن الخطأ قد طرأ عليه من ابن وافد، فإنه حسب الغافقي(٦٧) وابن البيطار(٦٨) قد ذهب إلى أن «اسطيراطيقوس» هو القرصعنة. فقد ورد عند ابن البيطار: «اسطيراطيقوس: زعم ابن وافد أنه القرصعنة، وهو غلط». على أن مثل هذا الخطأ في كتاب الكليات قليل. وهو لا يقلل من قيمة إسهام ابن رشد في التأليف في الطب، كما لم تقلل الأخطاء التي طرأت على ابن سينا من قيمة علمه في الطب.

٥ - خاتمة:

يستنتج مما قدمنا أن التأليف في الأدوية المفردة عند ابن سينا وابن رشد لم يخلص من تأثير الفلسفة رغم اعتبارهما الأدوية عامة من «العلم العملي» أو «الصناعات التجريبية» في الطب، وقد عَنَتهما الأدوية من حيث هي وسائل لتحقيق الغاية الأساسية من الطب، أي حفظ الصحة وإزالة المرض. ولذلك فقد عنت ابنَ سينا أفعالُها في البدن أكثرَ مما عنَتْه أسماؤها وماهياتها. أما ابن رشد فلم تَعْنِه الماهيات البتة وكاد يقتصر على العناية بأفعالها. ولم تظهر في حديثهما عن أفعال الأدوية تجاربهما الشخصية وخاصة عند ابن رشد الذي غلب عليه النقل من جالينوس دون سواه، أما ابن سينا فقد جمع مادته من كبار المؤلفين في الأدوية قبله، بداية بديوسقريديس، وانتهاء بعلماء القرن الرابع الهجري. على أن لجالينوس عنده هو أيضاً منزلة متميزة، وقد كان لعالميْنا الفيلسوفيْن فضل التبويب والتصنيف والتحليل والتدقيق والتيسير لمعارفَ في الأدوية قد شاعت بين الأجيال قبل أن يتناولها الطب الإسلامي بالترجمة ثم بالإضافة والإثراء. وقد كانت الإضافة من صنف الأطباء الذين كانوا يرون أنفسهم أطباء وصيادلة في الوقت نفسه، فكانوا جامعين بين علم الطب وعلم الصيدلة إذْ كانوا يتولَّوْن هم بأنفسهم عمل الأدوية وتركيبها، وما كان ذلك ليتأتى لهم لو كانوا مقلدين يكتفون بما يقدمه لهم لقّاطو الأعشاب وبائعوها من غير أهل الاختصاص، من الحشائش والنباتات التي يحتاجون إليها. وما كانوا يستطيعون أن يتولَّوْا عمل الأدوية بأنفسهم لو كانوا لا يعرفون ماهيات النبات وأسماءَهُ التي يُعرف بها في الأماكن التي ينبت فيها. فإن معرفة ماهيات النبات وأسماءها هي المرحلة الأولى الأساسية في معرفة الأدوية وأفعالها حق المعرفة. وقد تحققت هذه المعرفة لعلماء كثيرين فكانوا أطباء وصيادلة،

نخص بالذكر منهم ممن عاصر ابن رشد في القرن السادس الهجري في بلاد المغرب والأندلس أبا جعفر أحمد الغافقي وأبا محمد عبدالله بن صالح الكتامي وأبا العباس أحمد ابن الرومية النباتي، ولا شك أن هؤلاء لم يكونوا في منزلة ابن سينا من الطب، ولكن ابن سينا أيضاً لم يكن في منزلتهم من معرفة الأدوية وأنواعها وأسمائها وماهياتها وأفعالها.

التعاليق:

(١) هي الصفة التي اشتهر بها - مثلًا - أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرّج ابن الرومية، فإنه غالبا ما يذكر باسم «أبو العباس النباتي».

(٢) هي الصفة التي اشتهر بها أبو محمد عبدالله بن أحمد بن البيطار، وقد يوصف بالنباتي أيضاً. ينظر كتابنا: «بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب» دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١، ص٢٨١.

(٣) ابن الجزار القيرواني: كتاب الاعتماد في الأدوية المفردة، (تحقيق إبراهيم بن مراد، عن خمس مخطوطات)، ٢ظ.

(٤) ابن البيطار: كتاب الإبانة والإعلام بما في المنهاج من الخلل والأوهام - مخطوطة الحرم المكي، رقم ٣٦(١) طب. وينظر أيضاً حول هذا الأثر اليوناني في نشأة هذا العلم: ابن مراد (ابراهيم): المعجم العلمي العربي المختص حتى منتصف القرن الحادي عشر الهجري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٣٩-٤٠.

(٥) قد بيّن ابن الجزار بعض أوجه النقص عند ديوسقريديس وجالينوس فقال: «غير أنّا وجدنا ما عانيا من ذلك قد لحقه التقصير عن بلوغ نهاية المدح من ثلاثة أوجه: أحدها أن دياسقوريديس ذكر أكثر منافع الأدوية ومضارها ومنابتها والمختار منها ولم يذكر طبائعها ولا كميتها وقوة كل واحد منها في أي درجة هو من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فأما جالينوس فإنه ذكر قوى أكثرها ولم يبالغ في ذكر منافعها ومضارها وخواصها المخصوصة بها. والوجه الثاني أن كثيراً من الأدوية التي ألقياها في كتبهما مجهول غير معروف في اللسان العربي، وكثير منها معدوم غير موجود. والوجه الثالث أنهما تركا ذكر كثير من الأدوية المفردة التي لا غناء لأحد من الأطباء عن علمها ومعرفتها لعموم منفعتها وكثرة الحاجة إليها، أعني إلى استعمالها» - كتاب الاعتماد، ٢ ظ.

(٦) تنظر تفاصيل أكثر حول منهج ديوسقريديس في كتابنا المعجم العلمي العربي المختص، ص ص ٣٢-٣٨.

(٧) قال فيه ابن النديم (كتاب الفهرست، ط. رضا تجدد، طهران ١٩٧١، ص٣٥١): «السائح في البلاد، المقتبس لعلوم الأدوية المفردة من البراري والجزائر والبحار، والمصور لها».

(٨) هو عنوان رسالة له ذكرها ابن النديم في الفهرست (ط. تجدد، ص٣٤٩)، وقد أشار إلى ذلك علي بن رضوان أيضاً في «الكتاب النافع في كيفية تعليم صناعة الطب» (تحقيق كمال السامرائي، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٦، ص١٢٥): «فالأمر على ما قال جالينوس: إن الطبيب الفاضل فيلسوف كامل». إلا أن جالينوس لم يَرْقَ حسب القدماء إلى مرتبة الحكيم. فقد قال فيه أبو الحسن العامري فيما نقله عنه أبو سليمان السجستاني (منتخب صوان الحكمة، تحقيق د. م. دنلوب, D.M.DUNLOP - Mouton Publishers. The Hague, 1979، ص٦، الفقرة السادسة) «وقد تعرّض في زمانه حين كثرت تصانيفه لأن يوصف بالحكمة، أعني أن ينقل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم، فتهزؤوا به وقالوا: عليك بالمراهم وعلاج القروح والحسّيات».

(٩) مما ألّف في الفلسفة كتاب البرهان في خمس عشرة مقالة. وقد قال عنه أبو سليمان السجستاني (منتخب صوان الحكمة، ص٧، الفقرة السابعة): «لم يَرتضه أهل البراعة من المنطقيين»، وكتاب «ما يعتقده رأياً». وقد قال عنه السجستاني أيضا (ص٧): «ولما عمل في آخر عمره كتاباً فيما يعتقده رأيا، عدد فيه هذه الأمور [أي تحقيق مبادىء الصناعة، كالكلام في العنصر الأول والصورة والفاعل] واعترف بالجهل والحيْرة وأذعن للتقصير فيما أتعب الحكماء به أنفسهم، حتى قال الاسكندر الأفروديسي: إن جالينوس غرم من عمره ثمانين سنة حتى حصل على الإقرار بأنه لا يعلم».

(١٠) حددها في مقدمة الجزء الأول من «كتاب القانون في الطب» (ط. بولاق، ١٢٩٤هـ/١٨٧٧م، ٣ أجزاء، ١/٣)، وهي: (١) في الأمور الكلية في علم الطب، (٢) في الأدوية المفردة، (٣) في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضو عضو. (٤) في الأمراض الجزئية التي إذا وقعت لم تختص بعضو وفي الزينة، (٥) في تركيب الأدوية، وهو الأقراباذين.

(١١) حددها في مقدمة الكتاب (الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٩، ص٢٠، وهي: (١) أعضاء الإنسان، (٢) الصحة، أنواعها ولواحقها، (٣) المرض وأنواعه وأعراضه، (٤) العلامات الصحية والمرضية، (٥) الآلات وهي الأغذية والأدوية، (٦) الوجه في حفظ الصحة، (٧) الحيلة في إزالة المرض. فقد فرق ابن رشد إذن بين التشريح ووظائف الأعضاء، ووصف الأمراض وأسبابها، ومعرفة آلات العلاج وكيفية استعمالها حسب الحالات، أما ابن سينا فقد رأى في التصنيف انقسام الطب إلى كليات نظرية وجزئيات عملية.

(١٢) ابن رشد: الكليات، ص ص ٣٠١-٣١٤.
(١٣) ابن سينا: القانون، ٣/ ٣٠٩ - ٤٤٢.
(١٤) نفسه، ١/ ٣.
(١٥) ابن رشد: الكليات، ص٢٠.
(١٦) نفسه، ص ص ١٩ - ٢٠.
(١٧) بيّن ذلك المحققان في مقدمة تحقيقهما للكليات، ص ص ٧-٨.
(١٨) ابن رشد: الكليات، ص ٢٠.
(١٩) نفسه، ص٢١.
(٢٠) نفسه، ص ٢١.
(٢١) نفسه، ص ٢١.
(٢٢) نفسه، ص ٢١.
(٢٣) ينظر حول هذين الركنين كتابنا «المعجم العلمي العربي المختص»، ص ص ١٠٥ - ١٤٧.
(٢٤) ديوسقريديس: المقالات الخمس، ترجمة اسطفن بن بسيل وحنين بن إسحاق، تحقيق قيصر دبلار (C. DUBLER) وإلياس تراس (E.TERES)، تطوان ١٩٥٧، ص٩.
(٢٥) ابن سينا: القانون، ١/ ٢٢٢-٢٣٩.
(٢٦) نفسه، ١/ ٢٣٩-٤٧٠.
(٢٧) نفسه، ١/ ٢٤٢-٢٤٣.
(٢٨) نفسه، ١/ ٢٤٨.
(٢٩) نفسه، ١/ ٢٥٣.
(٣٠) نفسه، ١/ ٢٥٥.
(٣١) تنظر مثلا مواد «إكليل الملك» (١/ ٢٤٣)، و«إذخر» (١/ ٢٤٧)، و«أقحوان» (١/ ٢٥٠).. الخ.
(٣٢) تنظر مثلًا مواد «أسارون» (١/ ٢٤٨، والمقالات الخمس لديوسقريديس، ص١٨)، «باذاورد» (١/ ٢٦٥، والمقالات الخمس، ص٢٤٥)، «البنجَنْكُشت» (١/ ٢٧٥، والمقالات الخمس، ص٩٨).. الخ.
(٣٣) تنظر مثلا مواد «آس» (١/ ٢٤٥) و«اترجّ» (١/ ٢٥٧)، و«اجاص» (١/ ٢٥٨)، و«بصل» (١/ ٢٦٨)، و«بطيخ» (١/ ٢٧٠).. الخ.
(٣٤) من ذلك «اذريون» (١/ ٢٥١)، فقد اشتمل على خمسة ألواح هي (٣) الطبع و(٥) الزينة و(٨) آلات المفاصل و(١٢) أعضاء النفض و(١٥) السموم، ومادة «اشترغاز» (١/ ٢٥٣) التي اشتملت على أربعة ألواح هي (١) الماهية و(٣) الطبع و(١٢) أعضاء الغذاء و(١٤) الحميات. وينظر نماذج أخرى في ١/ ٢٦٢-٢٦٣ و١/ ٢٨٠ و١/ ٣٢١.. الخ.

(٣٥) نفسه، ١/ ٢٤٣.

(٣٦) العدد الجملي ٣٠٦. لكن عشرة منها مكررة هي «لحم» (الكليات، ص٢٤٩ و٢٩٥) و«لبن» (ص ٢٥٠ و٢٩٢) و«بيض» (ص٢٥٠-٢٥١ وص ٢٩٤)، و«تين» (ص٢٥١ و٢٨٧) و«زبيب» (ص٢٥١ و٢٦٥) و«عدس» (ص٢٥٢ و٢٨٨) و«ترمس» (ص٢٥٢ و٢٧٠) و«جوز» (ص٢٥٤ و٢٧٣) و«صنوبر» (ص٢٥٤ و٢٧٤) و«جزر» (ص٢٦٧ و٢٨٦).

(٣٧) ابن رشد: الكليات، ص٢٤٧.

(٣٨) نفسه، ص٢٩٦، وينظر فيه أيضا ص٢٨٩.

(٣٩) نفسه، ص ص ٢٤٧-٢٥٢. وقد ختم القول فيها بقوله: «فهذه هي الأغذية والأشربة الطبيعية للناس بما هم ناس».

(٤٠) نفسه، ص ص ٢٥٢-٢٥٥، وقد قدمها بقوله: «وينبغي أن نقول في الأغذية الدوائية، وهذه أيضاً منها نبات ومنها حيوان ومنها فضل الحيوان ومنها أشربة. والنبات منه حبوب ومنه فواكه ومنه بقول». وختم القول فيها بقوله: «فهذه هي أشهر الأغذية المستعملة عندنا وفيها دوائية ما».

(٤١) نفسه، ص ص ٢٥٦ - ٢٩٦.

(٤٢) نفسه، ص ص ٢٥٦ - ٢٨٩.

(٤٣) نفسه، ص ص ٢٨٩ - ٢٩٢.

(٤٤) نفسه، ص ص ٢٩٢ - ٢٩٦.

(٤٥) نفسه، ص ٢٥٦.

(٤٦) نفسه، ص ٢٥٦.

(٤٧) نفسه، ص ٢٦٢.

(٤٨) ينظر في المصدر نفسه مثلاً: ص٢٥٠ (سطر٢٠)، ٢٥١ (س٣)، ٢٥٢ (س٢-٧)، ٢٥٤ (س٢٣)، ٢٥٥ (س٤، ٢٣، ٢٧، ٣٠)، ٢٥٦ (س١٣)، ٢٦١ (س٢٩)، ٢٦٢ (س١٤، ١٧، ١٨)، ٢٦٣ (س١، ٢١، ٢٥)... الخ.

(٤٩) قال (الأدوية المفردة، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط، رقم ق١٥٥، ص ص ٢-٣): «ومنهم من يكذب كما فعل ابن سينا في مواضع كثيرة من أدويته حيث يحكي عن (ديوسقريديس) و(جالينوس) ما لم يقولاه».

(٥٠) ابن سينا: القانون، ١/ ٢٤٧.

(٥١) ديوسقريديس: المقالات الخمس، ص٢٦ (المقالة الأولى، المادة ١٤).

(٥٢) نفسه، ص٣٢٧ (٤-٤٤).

(٥٣) ينظر نقد ابن البيطار في كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، (ط. بولاق، ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م، ٤ أجزاء)، ١/ ١٦، وينظر لابن البيطار أيضاً: الإبانة والإعلام، ٤ظ-٥ظ.

(٥٤) ابن سينا: القانون، ١/ ٤٤٣.

(٥٥) ديوسقريديس: المقالات الخمس، ص٢٩٦ (٣-١٢٣).

(٥٦) نفسه، ص٢١٤ (٢-١٥٨). وينظر نقد هذا الخطأ في كتابيْ الجامع (١/ ١٤٣) والإبانة والإعلام (٢٠و-٢٠ظ) لابن البيطار.

(٥٧) منها خلطه بين بخور مريم والعرطنيثا (القانون، ١/ ٤٣٦). فقد جعل بخور مريم ثلاثة أنواع بينما هو نوعان فقط، أما الثالث فهو الدواء المسمى باليونانية Leontopetalon وهو العرطنيثا بالعربية (ينظر: (ابن البيطار: الإبانة والإعلام، ٥٠و-٥٣و، ابن مراد: بحوث في تاريخ الطب والصيدلة، ص ص٥٣٠-٥٣٧)، وخلطه بين النبات المسمى «حندقوقي» والنبات المسمى «بشنين» (القانون، ١/ ٣١٩). فقد جعل الحندقوقَى ثلاثة أنواع: بريّا وبستانيا ومصريا. وهذا «المصري» ليس من الحندقوقَى في شيء بل هو النبات المعروف بالبشنين (ينظر في نقده ابن البيطار: الجامع، ٢/ ٤٠-٤١، والإبانة والإعلام، ٢٦ظ-٢٨ظ، وينظر كذلك ابن مراد: بحوث، ص ص٥١٢-٥١٨).

(٥٨) وخاصة في تحريف رسم المصطلحات. من ذلك وضعه النبات المسمى «نفل» - بالنون والفاء - في باب الهمزة إذ رسمه «ألنَغَل» معتبراً الألف واللام - وهما للتعريف - حرفين أصليين (القانون، ١/ ٢٦٢، وفيه «البعل»، وقد انتقد هذا الخطأ ابن البيطار: الإبانة والإعلام، ١٥ظ-١١و)، ورسمه النبات المسمى «أنخوسا» - من اليونانية Ankhusa وهو اسم الشنجار - «أبوحلسا» (القانون، ١/ ٢٦٠) ورسمه اسم «الزدوار» - وهو الجدْوَار» - «زرْدوار» (نفسه، ١/ ٣١١).. الخ.

(٥٩) ابن رشد: الكليات، ص٢٥٧.

(٦٠) نفسه، ص ٢٥٧.

(٦١) نفسه، ص ٢٦٠.

(٦٢) نفسه، ص ٢٦٦.

(٦٣) نفسه، ص ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٦٤) نفسه، ص ٢٨٣.

(٦٥) نفسه، ص ٢٦٤.

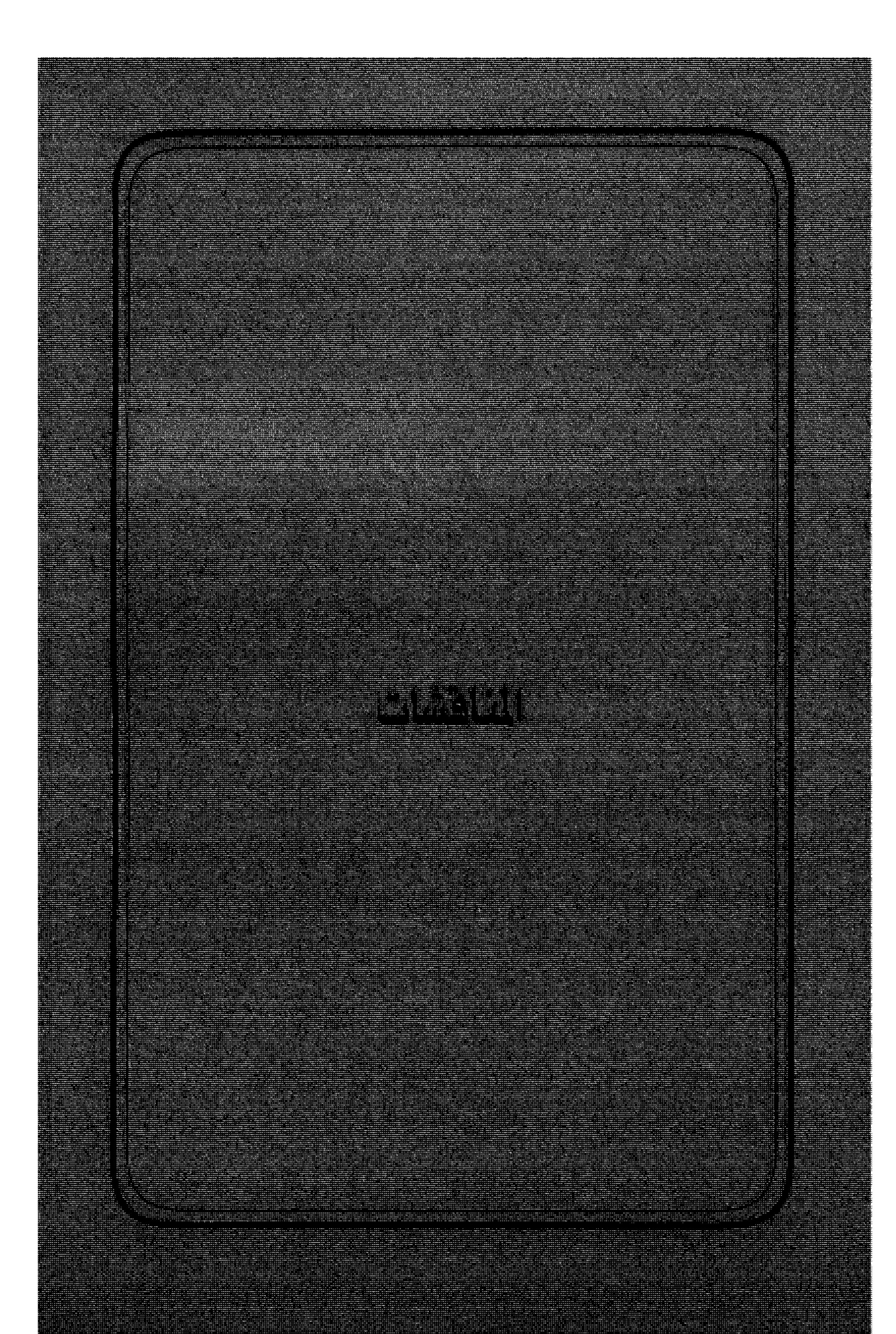
(٦٦) ابن البيطار: الجامع، ١/ ٢٦.

(٦٧) الغافقي: الأدوية المفردة، ص٧٩.

(٦٨) ابن البيطار: الجامع، ١/ ٢٥.

الرئيس : الدكتور أبو شادي الروبي:

شكرا على هذه المحاضرة القيمة والدقيقة، وعلى كل حال فالمناقشات والمداخلات مفتوحة .. تفضل.


المناقشات



د. محمد بن شريفة:

شكرا سيدي الرئيس، إنني لا أريد أن يفوتني التنويه بأحد علمائنا الشباب المغاربة هو الأخ الأستاذ الدكتور إبراهيم بن مراد عن الجهود التي قدمها، والتي لا يزال يقدمها في هذا الميدان، سالكا في هذا سبيل أسلافنا في هذا المجال، حقيقة فإن علماءنا في الأندلس وفي المغرب كانوا نباتيين كبارا بصفة عامة. وعندي سؤال فقد وجدت أخي د.إبراهيم بن مراد يذكر عددا من هؤلاء النباتيين ولم يشر بكلمة إلى أحَد النباتيين وهو حامد بن سمجون، ما أعرف ما الرأي فيه؟ وشكرا.

د. ابراهيم بن مراد: الذين ذكرتهم ليسوا إلا أفرادا قليلين جدا من عدد كبير، وحامد بن سمجون له كتاب في الجامع لا يزال مخطوطا.

د. بن شريفة: بل نشر.

د. ابراهيم بن مراد: إنه مصور، وهو لم يحقق، وهناك نسخة موجودة بين أيدي الناس، يمكن أن يقرؤوها، مع ذلك فإن الكتاب لم يحقق، ولو حقق لكان في تحقيقه الغنم الكبير، لأن فيه كثيرا من الفوائد اللغوية والنباتية، وقد نجد فيه كذلك الفوائد الطبية؛ لأن النصوص القديمة ما زالت في حاجة كبيرة إلى أن تغربل، للوصول إلى ما هو جدير فيها بالاعتناء، من حيث ما يمكن استخراجه من مستحضرات طبية، وأعتقد أن المنظمة تقوم بهذا، وهذا من أهم أعمال المنظمة.

د. محمد بن شريفة: مسألة أخرى وهي أن المصطلحات المحلية شاعت شيوعا كبيرا؛ سواء عند ابن البيطار أو عند المتأخرين أو عندنا في المغرب.

د. بن مراد: في الحقيقة هي مهمة جدا، وهذه النباتات في الحقيقة هي أدوية شافية، وهي تورد في كتب الأدوية المفردة بأسمائها

العلمية التي عرفت بها في أمهات الكتب. والعوام المتطببون الشعبيون الذين قد يلجأون لهذه الكتب لا يعرفون تلك المصطلحات العلمية الأساسية، فإذا ذكر المؤلف اسم الدواء بلهجته المحلية التي يعرفها أهل بلده أمكن للمتطبب أن يعرف النبات بسهولة، أو أن يوقع الاسم بالعامية التي عنده لاسم الدواء الأصلي كما هو معروف في الكتب العلمية. هناك ملاحظة أخرى؛ نجد كثيرا في هذه الكتب أو مؤلفي الكتب نجد أنهم يميلون كثيرا إلى ذكر الأدوية بالأسماء الأعجمية، وخاصة باللغة الفارسية واللغة البربرية وأعجمية الأندلس وغيرها من اللغات، وهذا يرجع إلى أن هذه اللغات لغات إسلامية، وهم لا يؤلفون للقارىء العربي فقط، بل يؤلفون للقارىء المسلم الذي يستعمل اللغة العربية؛ لأن هذا الدواء الذي يحمل الاسم بالعربية معروف، أو باليونانية يعرف في تركيا أو بلاد فارس أو في منطقة ما بين البربر أو بين الأسبانيين بالاسم الفلاني العامي الموجود عندهم، وهذا يسهل عليهم كذلك أمر الإفادة من الكتاب ومن المادة العلمية التي توجد فيه.

د. محمود مكي:

أهنئ الدكتور إبراهيم بن مراد الذي اختص بميدان قلما اشتغل فيه أحد الآن، وقد وفاه بكفاءة عظيمة، ولا بد أن نشهد له فيه بأنه سد فراغا كبيرا، وهو يستحق من أجل ذلك كل ثناء وتقدير، سؤالي حول المحلية والأعجمية؛ وذلك لأنني أذكر تجربة حضرتها وشاهدتها وهي تحقيق ديسكوريدس الذي نشره قيصر دوجلان المستشرق الاسباني وإلياس تريس، كنت أحضر تحقيقهما الذي نشر بعد ذلك، كنت ألاحظ أن المخطوطة الأصلية اشتملت على هوامش كثيرة، حتى أنها أصبحت أساسا للدراسة خاصة، ذلك أنها أمام كل اسم دواء من هذه الأدوية المفردة أو النباتات في الحقيقة، وهذا بلغة الأندلسية هو كذا، وكل

هذه الأسماء أسماء رومانية أي أنها لاتينية اللهجة، هي التي أصبحت اللغة الأسبانية الحالية، وقد جمع المحققان وخصوصا إلياس تريس الذي كان من أكفأ المستعربين من هذه الناحية، جمع منها ما مكنه من عمل دراسة خاصة حول هذا الموضوع.

سؤالي هو: إلى أي حد يصل ما ذكره من هذه الأسماء المحلية ابن رشد في كتابه؟ وهل تمت مقارنة بينها وبين ما ورد في حواشي ديسكوريدس؟ وهل استخدم هذه الألفاظ كما وردت أم لديه إضافات أخرى؟ لأن اللغة تتطور، وربما قد ترجمت من أيام عبدالرحمن الناصر في أواسط القرن الرابع الهجري وابن رشد بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمان، فهل تمت دراسة في هذه الألفاظ؟ شكرا.

د. بن مراد:

بالنسبة لديسكوريدس وما تحمله المخطوطة من هوامش هي بالضبط مخطوطة بمكتبة باريس الوطنية، وقد تحدثت عنها في صفحات في مقدمة تحقيق التفسير لكتاب ديسكوريدس، بينت أنها نسخة منقولة في القرن السابع الهجري، سنة ٦١٠، ٦٠٠ من الهجرة في حلب في سوريا، نقلها عن نسخة أصلية هي نسخة ابن عباس النباتي، وكان قد مر بالشام وأهدى نسخته إلى بعض الأمراء ونقلت بخطه، وكان رديئًا جدا، ويذكره ابن عبدالملك المراكشي، يبدو أنه كان خطا مغربيا أندلسيا إضافة إلى أنه كان لا يقرأ في هذا المشرق بسهولة فهو رديء، ولذلك نقل الكتاب بالخط المشرقي نقل بهوامشه ويبدو أن الهوامش كان كثير منها من وضع ابن العباس النباتي نفسه، ثم أضيفت هوامش أخرى فيما بعد، مثلها هناك هوامش من مخطوط طب ابن البيطار، وهذا يعني أنها قد وضعت بعد هذه الفترة، إذن وضعت بعد مخطوط ابن رشد لأن ابن العباس النباتي توفي سنة ٦٣٩ للهجرة. الملاحظة الثانية حول مصطلحات ابن رشد اللغوية

الدالة على المحلية كما قلت هي ليست كثيرة، وقد ذكرت منها أمثلة، وهنا يبدو لي أن مصدره الأساسي كان كتاب ابن وافد، وابن وافد هو الذي أوقعه في الخطأ الذي نبهت إليه لأنه غير اسم الحالبي مأخوذ من اليونانية، وقد نبه إلى الخطأ ابن البيطار في كتاب الجامع، وقد ذكرت أن ابن رشد كان يعتمد جالينوس أولا ثم يعتمد غير جالينوس، ابن وافد، إلى حد ما، يبدو لي شخصيا ليس بالعالم في الأدوية المفردة مثل ما هو فيلسوف أو طبيب، فهو العالم الذي يحطاط لنفسه، ولا يريد أن ينزلق ويقع في خطأ قد ينتقد عليه فيما بعد.

الدكتور أبو شادي الروبي:

لي تعليق قصير، وهو أن من المصادر للمادة الطبية قدماء المصريين، لهم أيضا برديات، وبعض هذه البرديات مليء بالمادة الطبية؛ نبات وحيوان ومعادن، الجميل في هذه المادة الطبية أنها مصنفة، ليس حسب المصادر أو النبات وإنما حسب الأمراض والدواعي، وهذا تصنيف قوبل بترحاب كبير، لأن التصنيف على الأساس العلمي أو العملي أو الأمراض هو الذي يلجأ إليه معظم الأطباء.

د. **بن مراد:** هذا أيضا في كتاب المغني لابن البيطار، فهو مرتب بحسب الأمراض، وكتاب أمية ابن أبي الصلت مرتب بحسب الأمراض. وشكرا.

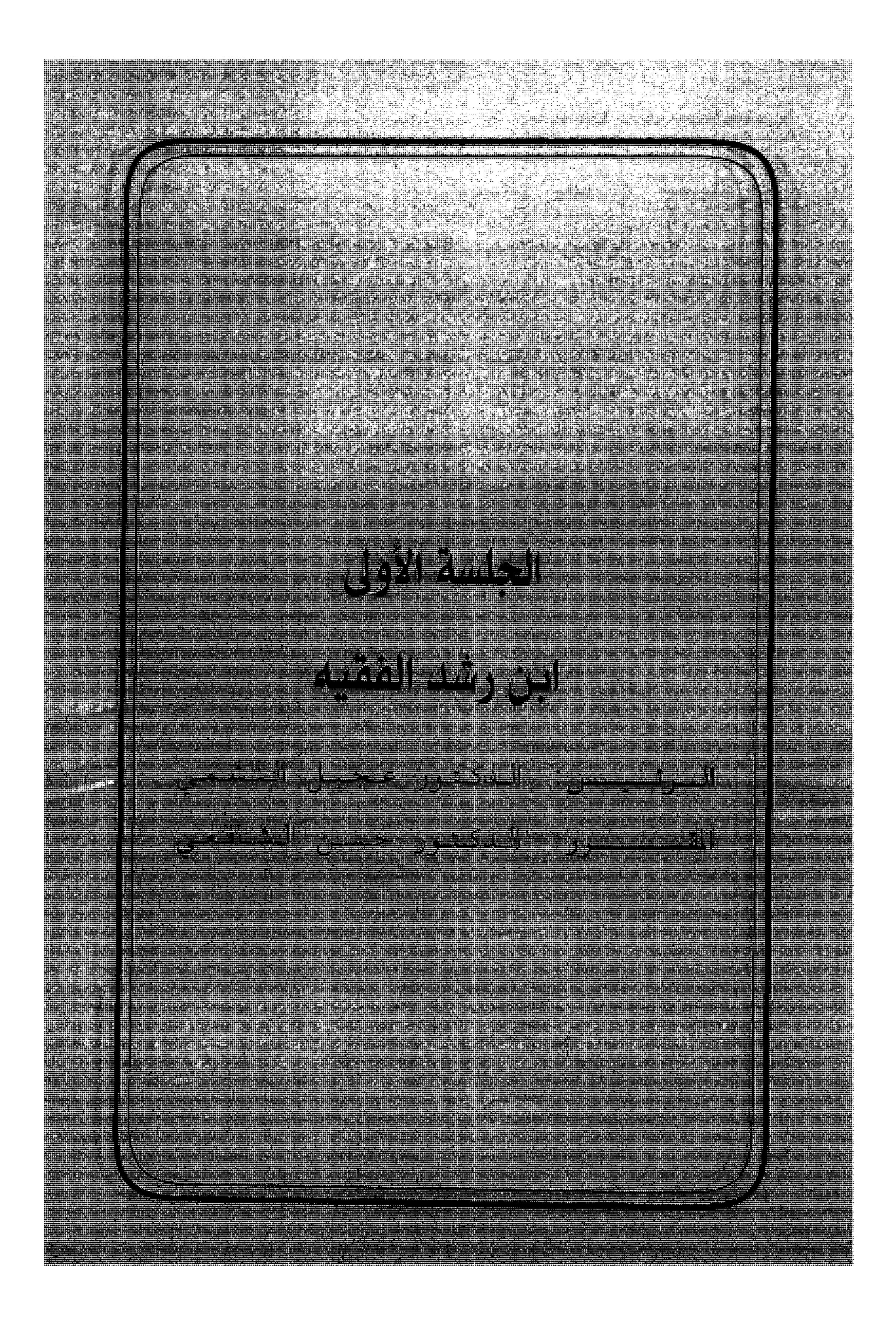
الدكتور أبو شادي الروبي: نشكر كل المحاضرين والمعلقين على هذه الجلسة الثرية والحية، وشكرا لكم جميعا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *

الجزء الثاني

ابن رشد الفقيه





الجلسة الأولى
ابن رشد الفقيه
الرئيس: الدكتور عجيل النشمي
المقرر: الدكتور حسن الشافعي



رئيس الجلسة: د. عجيل النشمي:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا الهادي الأمين وعلى آله وصحابته الغر الميامين.

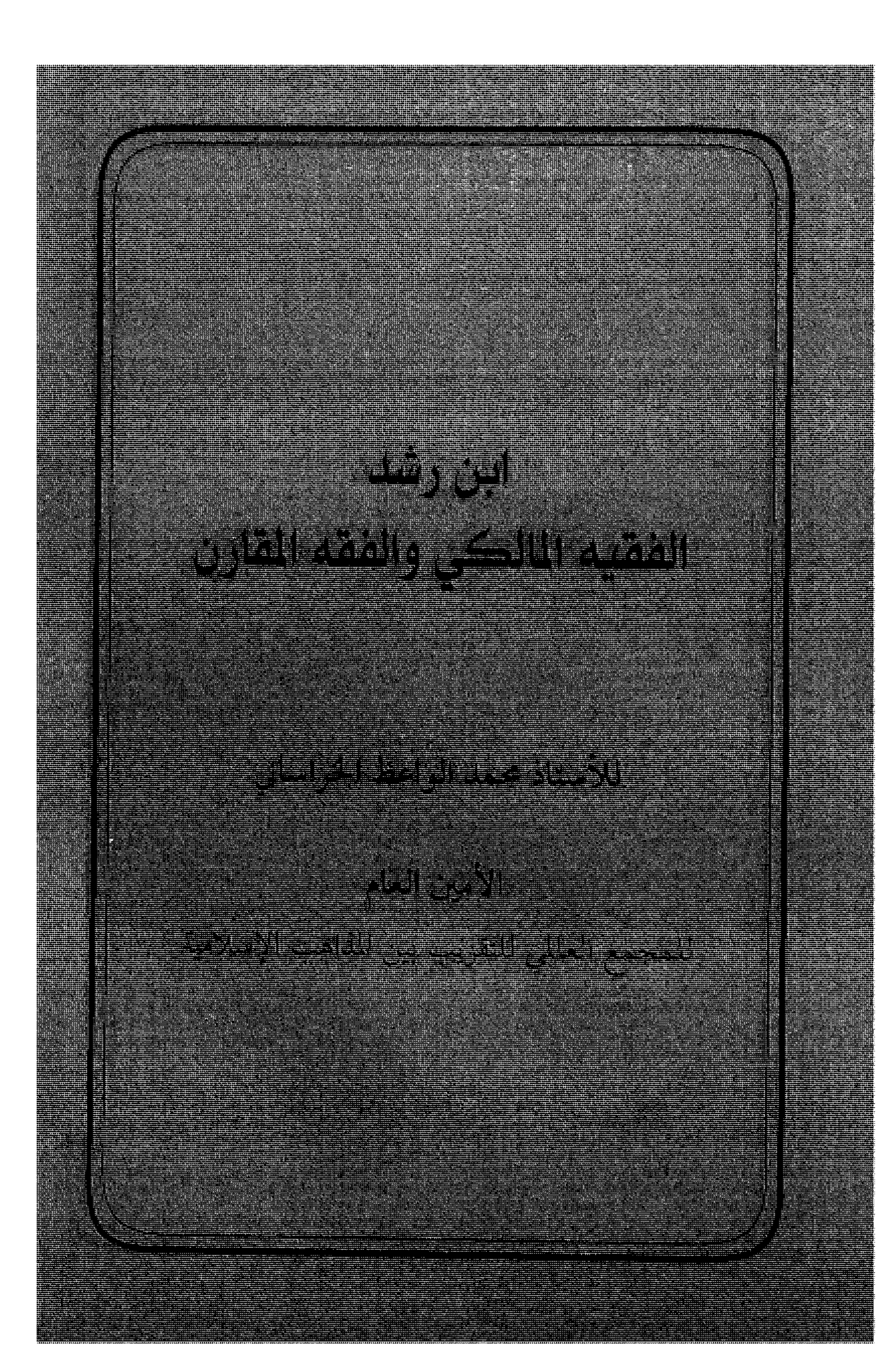
إخواني؛ أساتذتي، أرحب بكم في هذا اللقاء العلمي في اليوم الثاني في الجلسة الأولى من ندوة ابن رشد، وإنها لمناسبة كريمة طيبة أن تجتمع ثلة من العلماء الأفاضل، وهم صفوة من علماء الأمة الإسلامية، وفي مثل هذه المواقف يحس المرء بشيء من الغبطة والسرور، حين يلتقي العلماء الأفاضل وقد علا الشيب أغلبهم زينة وفخرا واعتزازا بهم، تحملوا مشاق السفر، وقضوا من وقتهم الساعات الطوال بحثا ودرسا ليقدموا لنا خلاصة دراستهم حول علم من أعلام الأمة الإسلامية. وفي الحقيقة اختيار أحد الأعلام ليكون موضوع ندوة علمية، نرجو أن يكون سنة مستمرة تنهجها المنظمة في وقت غفل عن مثل هذه اللقاءات المخصصة للأعلام كثير من أصحاب المجهودات العلمية المعاصرة، ونحن حينما نتناول أحد الأعلام إنما نبحث وندرس موضوعات عدة، كما نحن اليوم في هذا اللقاء نبحث في الطب والفقه والفلسفة، وسوف نستمع إلى أستاذين فاضلين يحدثان عن موضوع من زاوية ابن رشد الفقيه.

المتحدث الأول هو فضيلة الشيخ محمد الواعظ الخراساني، وهذه نبذة مختصرة عن المناصب التي تقلدها ويتقلدها؛ فهو أستاذ بجامعة مشهد كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، ورئيس الهيئة المديرة لمجمع البحوث الإسلامية، ويرأس قسم القرآن وقسم الاقتصاد الإسلامي، وهو المدير المسئول عن مجلة المشكاة في مجمع البحوث الإسلامية في المجمع المقدس في خراسان، وهو الأمين العام للمجمع

العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران، وهو عضو في عدة جمعيات عالمية في إيران، فندعوه مشكورا ليقدم ورقته، فليتفضل.

الشيخ محمد واعظ زاده:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والسلام على عباده الذين اصطفى وعلى سيدنا ونبينا محمد بن عبدالله وعلى آله الأطهار وصحبه الأغرار، أيها الحفل الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... ثم ألقى بحثه.


ابن رشد
الفقيه المالكي والفقه المقارن
للأستاذ محمد الواعظ الخراساني
الأمين العام
للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والسلام على عباده الذين اصطفى، وعلى خاتمهم سيدنا ونبينا محمد بن عبدالله، وعلى آله وأصحابه.

في فقهاء الأندلس، فقيهان مالكيان، من أسرة واحدة، يسمى كل منهما بـ «محمد بن أحمد» ويلقب بـ «قاضي الجماعة» : أحدهما ابن رشد الجدّ، وهو محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن رشد (٤٥٠ - ٥٢٠هـ)[١] . ويعبّر عنهما بـ (الجدّ والحفيد) للميز بينهما، وعدم التباس أحدهما بالآخر[٢].

عنوان هذا الحديث المتواضع، وإن اختصّ بابن رشد الحفيد، لكن ينبغي الإلمام بحياة الجدّ العلميّة، لأن لكتبه وآرائه وسلوكه الفقهي والكلامي، دوراً كبيراً في توجيه الحفيد إلى الفقه عامة وإلى الفقه المقارن خاصة، وكذا في بناء فكره الأصولي والكلامي، وهذا الحفيد وإن لم يستفد من جدّه في حياته، لأنه ولد في نفس العام الذي مات فيه الجدّ أي عام (٥٢٠هـ) قبل موته بشهر[٣] لكن آثار الجدّ والجوّ الحاكم على الأسرة، كانت صلة بينهما، والعادة تقتضي بأن الجدّ رأى حفيده الرضيع، الذي قدّر له أن يملأ العالم بعلمه، وأن يشتهر في الغرب أكثر من الشرق، وأن يعدّ ثاني ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ) في الفلسفة والطب وغيرهما من العلوم العقلية، ويزيد عليه في فنون الفقه والأصول والقضاء، بل وفي الكلام والعقيدة، وهو الفيلسوف الوحيد في أسرة من الفقهاء والقضاة، كان أبوه قاضياً، وكان جدّه قاضي القضاة.[٤]

ابن رشد الجدّ

ولد في مدينة قُرطبة، عاصمة الحكم الأموي، قلعة المالكية بالأندلس، في بيت ورث العلم والصلاح وخِطّة القضاء [٥] ولا ندري أن هذه الأسرة كانت من أصل أندلسي أو من العرب الداخلين بالأندلس. ولا تُسعفنا المصادر في رصد حركة ابن رشد الجدّ في هذه البيئة، فهي لا تمدّنا إلّا بقائمة للأساتذة الذين نهل منهم ابن رشد المعرفة في قُرطبة، التي لم يتجاوز أسوارها لأخذ العلم خارجاً، كما هي عادة طلّاب العلم قبله وبعده. وتبدأ القائمة بالأب «أحمد بن أحمد» الذي كان من أهل العلم والجلالة والعدالة، أخذ عنه محمد بن رشد أوّليات الثقافة وفق المنهج الأندلسي .. ولا يبعد أنه أخذ من الوالد الفقه المالكي وفنّ القضاء. [٦]

ولعلّ جوّ الأسرة التي ورثت الفقه والقضاء، ثم لعلّ جوّ قرطبة التي عُرفت بالمحافظة الشديدة على العمل بأصحّ الأقوال المالكية .. ثم لعلّ الجوّ العامّ بالمغرب والأندلس، الذي كان يحضّ على العناية بالفروع .. أي فروع مذهب مالك، كانت لها دور حاسم في توجيه ابن رشد ليختصّ في الفقه المالكي، وكانت أسرة ابن رشد، من أكثر أسر الأندلس وجاهة، وكانت تتمتّع بتقدير عظيم في القضاء. [٧]

كان ابن رشد الجدّ شيخ الفتوى بالأندلس والمغرب على مذهب مالك وأصحابه يكيّف الحياة اليومية مع الفقه المالكي. [٨]

وكان يُدَرّس «المُدَوّنة، والعُتبيّة» [٩] للطلّاب، وهو شارح لهذين الكتابين وناشر لهما، باعتبارهما عمدة الفقه المالكي، وعمدة المالكية الأندلسيّة بالخصوص، وهو حام للمذهب المالكي وخاصّة من مدرسة الرأي، التي يُمثّل خطرها على المالكيّة الأندلسيّة، أبو جعفر الطحاوي (٢٣٦ - ٣٢١هـ) بكتبه الّتي لاقت رواجا بالأندلس، كما كان حامياً

لعقيدة المالكية بالأندلس، وهي عقيدة الأشعريّة بكتبه وفتاويه، رغم أنه لم يوافق الأشعرية في اعتمادهم على المنطق، ويستبدل به المنهج القرآني القائم على النظر في آثار الصنعة في الكون.(١٠)

ومن أجل ذلك نراه يهتم اهتماماً بالغاً بكتب الطحاوي، فله اختصار «مشكل الآثار» واختصار «شرح معاني الآثار» (١١)، كلاهما للطحاوي، الذي كان يدافع عن المذهب الحنفي، بعد انتقاله إلى هذا المذهب من المذهب الشافعي.(١٢)

وقد اشتهر ابن رشد الجدّ، بالنبوغ في علم الفرايض، كما في علم الأصول، لكن نبوغه في الأصول لا يظهر في ميدان الخلافيّات، حيث يدافع عن أصول مذهب مالك ويردّ أصول مذهب أبي حنيفة، كما هي في كتب الطحاوي. وعالِمُ الخلافيات يحتاج لقواعد الأصول للدفاع عن أصول مذهبه، حتّى لا يهدمها المخالف، بنفس القدر الذي يحتاجه الفقيه المجتهد، لاستخراج قواعده وأحكامه من أصول الشريعة.(١٣)

وله كتب كثيرة في الفقه والقضاء أنهاها في مقدمة «مسائل ابن رشد» إلى ١٥ كتابا ورسالة بعضها تأليف وبعضها اختصارات، وتصدى للتعريف بها.(١٤)

وقد وقفت على كتابين منها:

أحدهما: مسائل ابن رشد، وهي مجموعة مسائل وردت عليه من الآفاق، وأجاب هو بها. أكثرها في الفقه والقضاء، وقسم منها في العقيدة والتفسير، مجموعها ٣٥٨ مسألة جمعها محمد بن الوزّان إمام المسجد الكبير بقرطبة (١٥)، وقد بحث مصحح الكتاب حول هذه المسائل وعيّن موضعها من فقه النوازل.(١٦)

ثانيهما: كتاب المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته مرسوم المدوّنة.. ونسب للحفيد خطأً - ويعتبر حاشية أو شرحاً لبعض مسائل كتاب المدوّنة، وتدليلا لها بنصوص الكتاب والسنة، وباستخدام قواعد أصول الفقه على أمّهات القواعد الفقهيّة، لأغلب الأبواب، وهي كمرحلة واسطة بين تلك القواعد وبين التفصيلات الجزئية ، وهذه المرحلة الواسطة تعتبر مرحلة مهمّة نحو فقه تأصيلي مقارن، كما تجلّى عند ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد - حسبما نواتيكم به - وهي خطوة نحو الفقه المقارن.(١٧)

قاضي الجماعة

وُصِف به كل من ابن رشد الجدّ والحفيد. عُرف في الأندلس كأعلى منصب قضائي في الدولة بمثابة وزارة العدل - أو القوة القضائية - في العصر الحديث، وهو مصطلح مستحدث بالأندلس يعود لقاضي قرطبة يحيى بن يزيد التجيبي (٠٠٠ - ٢٤٢هـ)، وكان قاضي قرطبة قبله يسمّى قاضي الجُند - ويُسمّى عندنا قاضي العسكر - والمراد بالجماعة جماعة القُضاة، إذ كانت ولايتهم يوم ذاك من قبل القاضي بالحضرة السلطانية، وهو يوازي منصب «قاضي القضاة» بالمشرق، وكان اختصاصاته واسعة جداً لا يخرج عنها سوى ما يختص بالجيش وجباية الخراج، وقد، أُدمج فيها قضاء المظالم.(١٨)

وكان في الأندلس بجانب جها القضاء، جهاز المشورة القضائية وعلى رأسه صاحب الفتيا يقوم بترشيح الفقهاء للشورى، وإجماع المشاورين كان يعتبر ضروريا في القضايا الكبرى الّتي يعتزم قاضي الجماعة إصدار الحكم فيها. ولقد مارس ابن رشد الجدّ منصبي قاضي الجماعة والمشورة أربعة أعوام إلى سنة ٥١٥هـ ، حيث استعفى منها عن قضاء الجماعة، وبقي في منصب المشورة إلى وقت وفاته عام

٥٢٠هـ على مستوى خريطة الأندلس والمغرب، فقد كان مرجعاً أعلى للمشورة لكبار القضاة بالعدوتين.

وتعتبر «المسائل» إحدى الوثائق المهمّة لمشورة ابن رشد[١٩]، فانها حاوية لمسائل فقهاء الآفاق إياه وإجاباته عليها. وبذلك يُعدّ ابن رشد من المجتهدين الذين يستخرجون القواعد الشرعية من نصوص الكتاب والسّنة، أو من المبادىء العامّة رأساً، في حين التزاماته بآراء إمام المذهب «مالك بن أنس» فهو مجتهد من جهة ومقلّد من جهة، أو مجتهد مطلق ومجتهد في إطار المذهب معاً، قادر على الاستخراج من الأصول وعلى الترجيح بين الآراء عامة، وفي نطاق المذهب خاصة.[٢٠]

ابن رشد الحفيد

وإذ قد مررنا مروراً على حياة الجدّ العلمية، لاتصالها بحياة الحفيد فلندخل في صلب الحديث عن ابن رشد الحفيد، وهو الفيلسوف الوحيد في أسرة الفقهاء والقضاة،[٢١] فكان فقيها قاضيا، وهو في نفس الوقت كان فيلسوفا وطبيباً، ولقد كتبوا عن ابن رشد الفيلسوف والطبيب كثيراً وعن ابن رشد الفقيه قليلاً، وأنا لحد الآن وقفت على حوالي عشرين كتاباً وكتيباً كلها في ابن رشد الفيلسوف وما وقفت على مقال لابن رشد الفقيه[٢٢]، عدا مختصرات في كتب التراجم، وفي خاتمة كتابه الفقهي الوحيد الذي وصل إلينا، وهو «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، ولولا هذا الكتاب لما كنّا نعرف عن ابن رشد الفقيه شيئاً.

والذي يورث العجب ويثير الأسف، أن أولئك الذين كتبوا عنه من العلماء المسلمين، لم يذكروا له أثرا فقهياً سوى هذا الكتاب، ومختصر المستصفى، في حين أن إرنست رينان، متفرّد بذكر مؤلفات

فقهيّة وأصولية أخرى له، وهي: «مختصر المستصفي» في الأصول للغزالي، - وقد ذكر في الخاتمة - «التنبيه إلى الخطأ في المتون» ثلاثة أجزاء، «الدّعاوي» ثلاثة مجلدات، «الدرس الكامل في الفقه»، «رسالة في الضحايا»، «رسالة في الخراج»، «مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرّمة». وذكر أنها مخطوطات في مكتبة «الأسكوريال» ونقل عن ابن أبي أصيبعة أنّه يعزو إليه كتابين في الفقه «التحصيل» و«المقدمات» [٢٣]، لكنّها من مؤلفات الجدّ، كما أن هذه الكتب سوى «مختصر المستصفى» لعلها أيضا للجدّ، ولا نستطيع الحكم فيها إلا بعد الوقوف عليها، كيف وهي بعيدة عنا، ولم تر النور؟

فليس أمامنا لدراسة فقه ابن رشد الحفيد إلا كتاب «بداية المجتهد» الذي سوف نركز البحث عليه. وقبله ينبغي الإلمام ببعض ما لدينا من تأثر الحفيد بالجدّ في حَقل الفقه والأصول والكلام، وفي منزلته الفقهية بالخصوص في عصره.

يقول«رينان» واصفاً كتاب «المسائل» لابن رشد الجدّ: «ولاتصال الفلسفة بعلم الكلام مكانُه في هذه المجموعة، ويُخيّل إلى الناظر في كثير من صفحات هذا الكتاب الطريف أنه يلمس أصول فكر الشارح .. وكذلك ابنه أحمد بن محمد .. أبو فيلسوفنا قد قام بمنصب قاضي قرطبة .. فمن نزوات هذه الشهرة، التي لا تجد لها غير مثال مُيّز ابن رشد، الذي بلغ صيت اسمه لدى اللاتين، ما بلغه اسم أرسطو .. واقتدى أبو الوليد ابن رشد بأبيه وجدّه، فكان علم التوحيد على مذهب الأشاعرة، والفقه على المذهب المالكي، أوّل ما درس. ويُعلّقُ ابن الأبّار - الذي اهتمّ بالحفيد أكثر من ساير المترجمين له - على الخصوص، أهميّة على هذا القسم من مؤلفاته - الفقهية - أعظم بمراحل مما يعلّق على مؤلفاته الأرسطوطاليسية التي نال بها شهرة بالغة، وقد وضعه ابن سعيد في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس، وقد

تخرج في الفقه على أعلم فقهاء عصره، كما تخرج في الطب على أبي جعفر بن هارون الترجالي.[٢٤]

روى عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظا، وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرّه، وأبي بكر بن سمعون، وأبي جعفر بن عبدالعزيز، وأبي عبدالله المازري .. وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً.. وكان يُفزع إلى فتياه في الطب كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، وحمدت سيرته في القضاء بقطريه (أى الأندلس و المغرب)، وحدَّث وسمع منه أبو بكر ابن جمهور وغيره.[٢٥]

قد نصب قاضيا لإشبيلية سنة ٥٦٥هـ [٢٦]، وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين [٢٧]، وإنّ «يوسف بن عبدالمؤمن» دعاه إلى مراكش وعينه طبيبه الأول بدلا من ابن طفيل، ثم ولاّه منصب «قاضي الجماعة» الرفيع الذي كان يشغله أبوه وجده [٢٨]، وُصِفَ ابن رشد في أول كتابه «فصل المقال» هكذا: «قال الفقيه الأجل العلامة الكبير، القاضي الأعدل ..» [٢٩] وتابع الحفيد جده في الاتجاه إلى الفقه المقارن، سوى أن الجد - كما عرفنا من خلال كتبه - كان مختصاً بعلم الخلاف، دون القران - لو صحّ هذا التعبير - أي أنه تصدّى لمسائل الخلاف، حماية للمذهب المالكي، وردا على غيره من المذاهب وعلى المذهب الحنفي بالخصوص، في حين أن الحفيد لم يدخل علم مسائل الخلاف ليثبت مذهبا خاصا ويبطل غيره، بل دخل فيها ليقارن بينها ويضع إصبعه - كما يأتي - على نكات الخلاف دليلاً ومدلولاً ليس إلاّ، وهو يُعَدّ رائد مدرسة الفقه المقارن، وكان بحقّ في طليعة من وَلج هذا الميدان بحياد تام، فهو لا يعرف سوى الدليل، ولا يعتمد إلا الراجح من الآراء والأدلة، ويطيب لنا أن نقول بصراحة: إننا

لا نعرف بين المتقدمين والمتأخرين من يوازيه في الفقه المقارن بمعناه الصحيح، سوى ما نلمسه في بعض الموسوعات الفقهية الحديثة، وهي خطوة مباركة لاشك فيها.

ولعلّ سيدنا الأستاذ الإمام البروجردي (م ١٣٨٠هـ) الذي كان بحقٍ من رواد التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث، والذي كان يمارس كتاب «بداية المجتهد» ، لعله آنس من ابن رشد هذه الطوية الطيّبة التي تحتاجها المدرسة الفقهية في هذا العصر، فكان يُرغّب طلّابه في هذا الاتجاه من الفقه، وكم من مرة رأيته في غرفته وأمامه كتاب بداية المجتهد، وإني ما عرفت هذا الكتاب إلّا بسببه. وقد كان هذا الإمام الكبير من أصدقاء الإمامين شيخي الأزهر الشريف «الشيخ عبدالمجيد سليم»، و«الشيخ محمود شلتوت» وتتبادل بينه وبينهما الكتب، وقد نُشر بعضها في مجلة «رسالة الاسلام» التي كانت تنشرها «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» بالقاهرة، منذ أكثر من خمسين عاما، وقد جدد طبعها بالأفست، «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية» بطهران.

وعلى العموم، فإن ابن رشد كان ابن دليل فيما يعرضه من الآراء ، فإنه قد يقف إلى جانب الرأي النادر أمام رأي الجمهور، لقوة دليله وضعف أدلتهم. فهل أثرت في نفسه وفي انشراح صدره تلك الآراء الفقهية التي ورثها من جدّه التي كانت مبنيّة على الاجتهاد أكثر من التقليد - كما قلنا - أو الآراء الفلسفية التي عاشها طيلة حياته الطويلة، والتي غلب عليها الميل إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومثل هذه الفكرة يحتاج إلى شرح صدر كبير وأفق تفكير واسع؟

أو نقول: إن هذا الفقيه المتضلّع والقاضي العادل تأثر بما كان يراه يوم ذاك من ضعف المسلمين بالأندلس أمام أعدائهم، حيث

خسروا كثيرا من البلاد، وأشرفوا على السقوط والخروج عن تلك «الجنة المفقودة» عن آخرهم - كما حدث بعد قرنين - فاتجه إلى الوفاق والسماح الفقهي حذرا من الفشل الناشئ من الاختلاف بين الفقهاء كما بين الأمراء.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

هذا الاسم المتواضع مطابق للمسمى تماما، يضع الكتاب في محله بلا زيادة ولا نقصان، فإن الكتاب بحق للمجتهد المتضلع بداية السير وللطالب المبتدي المقتصد نهاية المطاف، فهو وسط بين التوسعة والتقصير، كما أنه وسط بين القواعد المنطوق بها والمسكوت عنها - حسب ما يصرح به ابن رشد - وفيه تواضع آخر حيث إنه ألّف الكتاب تذكرة لنفسه فيقول :« فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها، والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد، لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين، من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد»[٣٠].

هذه السطور التي لا تتجاوز عدد أصابع اليد، تحدثنا بسهولة عن دقايق فنّية لا ينالها إلا فقيه متضلع جرب الفقه عن بصيرة وخبرة ومارس الاجتهاد والاستنباط بحذاقة ودقة.

أولها: أن الفقه والاجتهاد ذو مراتب فله مرحلة البداية ومرحلة متوسطة ومرحلة النهاية، ثم لكل مرحلة أيضا مراحل ومراتب مختلفة.

ثانيها: أن الفقه فيه مسائل متفق عليها، ومسائل مختلف فيها، وأن كلًّا من الوفاق والخلاف في المسائل نشأ عن أدلتها.

ثالثها: أن الوقوف على نكت الخلاف من الأدلة، هو العمدة في الفقه والاجتهاد، ومن لا يلتفت إلى نكت الوفاق والخلاف فليس بفقيه.

رابعها: أن مسائل الفقه، منها منطوق بها في النصوص، ومنها مسكوت عنها، بعيدة عن المنطوق بها، ومنها متوسط بينهما، له تعلق بالمنطوق بها وتعلق بالمسكوت عنها.

خامسها: أن هذه النكت تجري مجرى الأصول والقواعد التي يستند اليها ويعتمد عليها المجتهد.

سادسها: أن من المسائل ما اشتهر فيها الخلاف أو الوفاق، ومنها مالا يشتهرفيها الخلاف و الوفاق .

سابعها: أن بدء الفقه كان من عصر الصحابة رضي الله عنهم، وأن الخلاف أو الوفاق نشأ بينهم أوّلا ثم جرى إلى الأعصار المتأخرة بين الفقهاء.

ثامنها: أن باب الاجتهاد كان مفتوحا عند الصحابة والأجيال الذين تأخروا عنهم، جيلا بعد جيل، حتى فشا التقليد فيما بعد.

تاسعها وعاشرها: أن هذا التعبير «إلى أن فشا التقليد» فيه إيماء إلى أنّ التقليد أمر طارىء في الشريعة الإسلامية وأنه خلاف الأصل، وأيضا فيه إشارة لطيفة - حسب ما أفهمه - إلى أن ابن رشد الذي مارس الفقه والقضاء طول حياته، كان من جملة أولئك الفقهاء الذين لا يرضون بهذا الأمر الطارىء - أي انتشار التقليد في أحكام الشريعة بين الفقهاء - وأنه كان من أنصار فتح باب الاجتهاد بمصراعيه، على مستوى المذاهب الفقهية، بل ولعل خارجا عنها. وهذا ما نلمسه

بالضبط من ابن رشد، خلال أبحاثه، فيما يتخذه من المواقف الإيجابية، أو السلبية تجاه الآخرين.

«تلك عشرة كاملة» من نكات استنبطناها بدقة من كلام ابن رشد، في ديباجة كتابه، وهي بمثابة ما يسمونه «براعة الاستهلال» لما احتواه الكتاب، وللهدف الذي يرمي إليه.

طرق تلقي الأحكام الشرعية

صنف ابن رشد طرق الأحكام بوجه مبتكر لا مثيل له - فيما أعرف - من كلام الفقهاء، كما صنف أسباب الاختلاف كذلك. وذلك على نهاية الإيجاز الممكن له، فقسّم طرق تلقي الأحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم - إلى لفظ وفعل وإقرار، وفيما سكت عنه الشارع فالجمهور بنوا على القياس، وأهل الظاهر نفوا القياس، والتزموا بأن ما سكت عنه الشارع لا حكم له.(٣١)

ثم استدل ابن رشد بأن دليل العقل يشهد بثبوت القياس، لأن الوقايع غير متناهية والنصوص متناهية.

ثم صَنَّف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام إلى أربعة، ثلاثة متفق عليها وهي لفظ عام يحمل على عمومه، وخاص يحمل على خصوصه، وعام يراد به الخصوص، أو خاص يراد به الخصوص، وأدخل فيه التنبيه بالأعلى على الأدنى، وبالأدنى على الأعلى وبالمساوي على المساوىٰ، وذكر لكل من الأقسام مثالا من القرآن.

ثم ذكر صيغ الأمر والنهي والخلاف في معناها. ثم قسم الألفاظ إلى ما هو نص في معناه وما ليس كذلك بأقسامه المجمل والمشترك.

وأما القسم الرابع من الألفاظ، المختلف فيه، فهو دليل الخطاب، ثم تعرض لحال القياس، وأنه صنفان: قياس شبه، وقياس

علة، كما فرّق بين القياس، واللفظ الخاص الذي يراد به العام، وأنّ الفرق بينهما اشتبه على كثير من الفقهاء وذكر موضع الخلاف مع الظاهرية منهما، وهو الأول، أي القياس، دون الثاني.

ثم تعرض لحال «الفعل» من الأقسام الثلاثة، والاختلاف فيه، ثم «الإقرار»، وأنه يدل على الجواز فقط. ثم تطرق إلى الإجماع، وأنه مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة، وليس أصلا مستقلا. وإلّا لزم اثبات شرع زائد بعد النبي عليه السلام.

ثم صنّف المعاني المستفادة من تلك الطرق اللفظية إلى أمر ونهي وتخيير، وقسم كلا منها إلى أقسام.

ثم صنف أسباب الاختلاف بالجنس إلى ستة:

أولها: تردد الألفاظ بين تلك الطرق الأربع، أي لفظ عام يراد به العام أو الخاص، ولفظ خاص أريد به الخاص أو العام، أو يكون له دليل خطاب أو لا.

ثانيها: اشتراك اللفظ بأقسامه.

ثالثها: اختلاف الإعراب.

رابعها: تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز فذكر أقسام المجاز.

خامسها: إطلاق اللفظ وتقييده.

سادسها: التعارض بين الأدلة بأقسامها.

ترتيب الكتاب

وبعد هذه المقدمة الموجزة التي أدمج المؤلف فيها جميع مباحث «علم الأصول»، دخل في صلب الموضوع، وبدأ بكتاب الطهارة - كما

هو المعتاد -. والشيء الذي يلفت الاهتمام بالكتاب هو ترتيب ما ذكره من كتب الفقه وتحديدها.

فقد ذكر للعبادات عشرين كتابا، ألحق بها - غير ما هو المعتاد من الطهارة إلى الجهاد - كل كتاب فيه نوع من العبودية والقربة، مثل الأيمان، والنذور، والضحايا، والذبايح، والصيد، والعقيقة. ويبدو أن هذا ترتيب جديد في الفقه.

ولعله لهذا بدأ في العقود بكتاب النكاح، كأنه رأى فيه شيئا من القربة إلى الله تعالى. ثم الطلاق وملحقاته. ثم دخل في البيوع وما يلحق بها من العقود المالية إلى آخرها. ثم ذكر الوصايا والفرائض والعتق وما يلحق به، ثم دخل في أبواب الجنايات، والقصاص والجراح والديات والقسامة، ثم ذكر الحدود بأقسامها، وختم الكتاب بكتاب الأقضية، إيماء بأن القضاء هو فصل الخطاب في جميع تلك المواضيع والأبواب.

والجدير بالذكر أن ابن رشد قسّم بعضا من هذه الكتب إلى كتب مستقلة صغيرة، فبلغ عددها في هذا الكتاب إلى سبعين كتابا، عشرون في العبادات، وخمسون في غيرها، على أحسن ترتيب يتصور. وهذا من مزايا هذا الكتاب.

المذاهب التي تعرض ابن رشد لآرائها

يبدو أن ابن رشد كان له إحاطة بآراء فقهاء جميع المذاهب المعروفة وغير المعروفة، عدا ما لم يبلغه - وهو بالأندلس - من الأقوال التي شاعت في المشرق. فنجد في هذا الكتاب آراء المذاهب الأربعة، وآراء الظاهرية الشائعة في الأندلس حين ذاك، حين كان ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد (٣٨٤ - ٤٥٦هـ) نشرها هناك ودافع عنها

دفاعا بالغا بكتبه ورسائله. كم نجد آراء ابن أبي ليلى (٧٤ - ١٤٨هـ)، وأبي ثور ابراهيم بن خالد (٠٠٠ - ٢٤٠)، وأبي عبيد قاسم بن سلّام (١٥٧ - ٢٢٤هـ)، وداود بن علي (٢٠١ - ٢٧٠هـ) مؤسس المذهب الظاهري، وسفيان الثوري (٩٧ - ١٦١هـ) وسفيان بن عُيَيْنة (١٠٧ - ١٩٨هـ). وأبي يوسف (١١٣ - ١٨٢هـ)و غيرهم ..

ومع هذا الاستيفاء للأقوال، فإن ابن رشد لم يذكر شيئا من آراء الشيعة عموما ولا من آراء الإمامية خاصة، لأن آراءهم لم تصل إليه، وإلا فإن كثيرا مما عزاه إلى الظاهرية أو غيرهم، توافق آراء الإمامية كما سنشير إليها.

تقسيم المواضيع وتشقيقها

كما راعى ابن رشد حسن الترتيب في الكتب والأبواب كذلك راعى بدقة تامة هذا النظم في المواضيع المطروحة في كل كتاب أولا بالاجمال ثم بالتفصيل. فنذكر على سبيل المثال «كتاب الوضوء»(٣٢) حيث قال: «إن القول المحيط بأصول هذه العبادة ينحصر في خمسة أبواب: الباب الأول في الدليل على وجوبها، وعلى من تجب ومتى تجب. الثاني في معرفة أفعالها. الثالث في معرفة ما به تفعل، وهو الماء. الرابع في معرفة نواقضها. الخامس في معرفة الأشياء التي تفعل من أجلها. ثم يدخل في التفصيل. وفي معرفة فعل الوضوء بعد أن أشار إلى دليله من الكتاب - وهو آية الوضوء - ومن السنة - وهو ما ورد في صفة وضوء النبي عليه السلام - يقول: (٣٣) «ويتعلق بذلك مسائل اثنتا عشرة مشهورة تجري مجرى الأمهات، وهي راجعة إلى معرفة الشروط، والأركان، وصفة الأفعال، وأعدادها، وتعيينها، وتحديد محالّ أنواع أحكام جميع ذلك. ثم يدخل في التفصيل: «المسألة الأولى من الشروط» وذكر اشتراط النية. «المسألة الثانية من

الأحكام» وبحث عن غسل اليد قبل إدخالها الإناء و«المسألة الثالثة من الأركان» تبحث عن المضمضة والاستنشاق «المسألة الرابعة من تحديد المحال» وكذا المسألة الخامسة والسادسة، في مكان غسل الوجه واليدين ومسح الرأس. «والمسألة العاشرة من الصفات»(٣٤) وذكر نوع طهارة الرجلين أهو الغسل أو المسح؟ ويقول في مسح الخفين: (٣٥) «والكلام المحيط بأصوله يتعلق بالنظر في سبع مسائل» ويبحث عنها وهكذا يمشي ابن رشد إلى آخر كتاب الوضوء».

مثال آخر من حسن التنظيم في أسلوب عرض الآراء وأدلتها: قال في نواقض الوضوء (٣٦) والأصل في هذا الباب قوله تعالى «أَو جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِنَ الغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ» وقوله عليه السلام: «لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ».. ويتعلق بهذا الباب مما اختلفوا فيه سبع مسائل، تجري منه مجرى القواعد لهذا الباب» فتعرض لانتقاض الوضوء بما يخرج من الجسد من النجس، (٣٧) ولغيره مما اختلفوا فيه، وقال (٣٨): «المسألة الثانية: اختلف العلماء في النوم على ثلاثة مذاهب: فقوم رأوا أنه حدث فأوجبوا من قليله وكثيره الوضوء، وقوم رأوا أنه ليس بحدث فلم يوجبوا منه الوضوء - وذكر هنا حكم حالة الشك بعد اليقين - وقوم فرقوا بين النوم القليل الخفيف والكثير المستثقل، فأوجبوا في الكثير دون القليل - ثم يقول: «وعلى هذا فقهاء الأمصار والجمهور». وهذا من عادته أنه يعين قول الجمهور وفقهاء الأمصار من بين الأقوال، كما أنه يصرح بشذوذ بعض الأقول مثل قوله: (٣٩) «شذّ أبو حنيفة فأوجب الوضوء من الضحك في الصلاة..» وقوله: (٤٠) «وقد شذ قوم فأوجبوا الوضوء من حمل الميت..».

وهكذا يصرح بتأثير احتمال اللفظ للحقيقة والمجاز في الاختلاف، فيقول في نقض الوضوء بلمس المرأة: «وسبب اختلافهم فيها اشتراك اسم اللمس في «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ» في كلام العرب، فإن

العرب تُطْلقُهُ مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به عن الجماع..».

ومن عادة ابن رشد، أنه يشير أحيانا إلى الموافق من الآراء لقول الصحابة، فيقول مثلا في انتقاض الوضوء بما يخرج من الجسد من النجس: «ولهم من الصحابة سَلَف».

مثال آخر للنظم والتقسيم من كتاب الصلاة، يقول: «تنقسم أولا وبالجملة إلى فرض وندب، والقول المحيط بأصول هذه العبادة ينحصر في أربعة أجناس أعني أربع جمل: الجملة الأولى في معرفة الوجوب وما يتعلق به، والجملة الثانية في معرفة شروطها الثلاث - وذكرها - ، والجملة الثالثة في معرفة ما تشتمل عليه من أفعال وأقوال، وهي الأركان. والجملة الرابعة في قضائها ومعرفة إصلاح ما يقع فيها من الخلل وجبره..».

ومن طريف النظم والتقسيم، ما جاء به ابن رشد في كتاب الفرائض حيث يقول: «والنظر في هذا الكتاب فيمن يرث، ومن يرث هل يرث دائما، أو مع وارث دون وارث؟ وإذا ورث مع غيره فكم يرث؟ وكذلك إذا ورث وحده كم يرث؟ وإذا ورث مع وارث فهل يختلف ذلك بحسب وارث وارث، أو لا يختلف.

والتعليم في هذا يمكن على وجوه كثيرة، قد سلك أكثرها أهل الفرائض. والسبيل الحاصرة في ذلك بأن يذكر حكم جنس من أجناس الورثة، إذا انفرد ذلك الجنس، وحكمه مع ساير الأجناس الباقية - وذكر له مثالا ثم قال: - فأما الأجناس الوارثة فهي ثلاثة: ذوو نسب، وأصهار، وموالي. فأما ذوو النسب فمنها متفقٌ عليها، ومنها مختلف فيها، فأما المتفق عليها فهي الفروع أعني الأولاد، والأصول أعني الآباء والأجداد، ذكورا كانوا أو إناثا، والمشاركة الأدنى، أو الأبعد في

أصل واحد، وهم الأعمام وبنو الأعمام، وذلك الذكور من هؤلاء خاصة فقط، وهؤلاء إذا فصّلوا كانوا من الرجال عشرة، ومن النساء سبعة (٤١) - ثم ذكرهم وذكر الخلاف فيهم بين الفقهاء.

نموذج من الحياد والوقوف إلى جانب القول النادر

غسل الرجلين أو مسحهما: نقل ابن رشد فيه ثلاثة أقوال: وجوب الغسل، ووجوب المسح، والتخيير بينهما، وذكر استدلال الجمهور القائلين بالغَسل بقراءة نصب «أرجُلَكُمْ» في آية الوضوء، عطفا على «وُجُوهَكُمْ» وأنهم أوّلوا قراءة الخفض بأنه عطف على اللفظ، أي لفظ «رؤوسِكم» لا على المعنى، ثم قال : «وقد رجح الجمهور قراءتهم بقوله عليه السلام في قوم لم يستوفوا غسل أقدامهم في الوضوء: «ويل للأعقاب من النار» قالوا: فهذا يدل على أن الغسل هو الفرض، لأن الواجب هو الذي يتعلق بتركه العقاب. ثم قال: وهذا ليس فيه حجة، لأنه وقع الوعيد على أنهم تركوا أعقابهم دون غسل، ولا شك أن من شرع في الغسل ففرضه الغسل في جميع القدم، كما أن من شرع في المسح ففرضه المسح (عند من يخير بين الأمرين أي الغسل والمسح، وهو قول ثالث ذكره وعزاه إلى الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ) وداود، ثم أيد هذا الاحتمال في معنى الحديث بما خرّجه مسلم أنه - أي الراوي - قال: فجعلنا نمسح على أرجلنا فنادى عليه السلام: «ويل للأعقاب من النار» (٤٢) ثم قال ابن رشد: «وهذا الأثر وإن كانت العادة قد جرت بالاحتجاج به في منع المسح. فهو أدل على جوازه منه على منعه، لأن الوعيد إنما تعلّق فيه بترك التعميم لا بنوع الطهارة، بل سكت عن نوعها، وذلك دليل على جوازها - ثم قال -: وجواز المسح هو أيضا مروي عن بعض الصحابة والتابعين. ولكن من طريق المعنى فالغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح، كما أن المسح

أشد مناسبة للرأس من الغسل، إذ كانت القدمان لا ينقي دنسهما غالباً إلا بالغسل وينقي دنس الرأس بالمسح..».

ثم تطرق إلى الكعبين واختلافهم في دخولهما أو خروجهما من الغسل أو المسح، وأن أصل اختلافهم الاشتراك في كلمة «إلى» في خروج مدخولها عن ما قبلها أو دخوله فيه، وكذلك اختلافهم في «الكعب» لاشتراكه ولاختلاف أهل اللغة في أنهما العظمان اللذان عند معقد الشراك (أي على ظهر القدم) أو هما العظمان الناتئان في طرفي الساق.. وقال: «ولا خلاف - فيما أحسب - في دخولهما في الغسل عند من يرى أنهما معقد الشراك، إذ كان جزء من القدم..» وهذا منتهى الانصاف من فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء في مجال الفقه.

وجدير بالذكر أن ما ذكره بلا ترجيح أو تأييد أو مع الترجيح والتأييد في «غسل الرجلين» وفي غيرها هو نفس ما اختاره فقهاء الإمامية تبعا لأئمة أهل البيت عليهم السلام والذي تعرضوا من أجله للهجوم من قبل بعض فقهاء المذاهب فنسبوهم إلى البدعة في الأحكام، والحال أنهم لا يختصون برأي إلا ويوجد لهم موافق من غيرهم.

وقد ألف انتصارا لهم «الشريف المرتضى» كتابا في ذلك سماه «الانتصار لما انفردت الإمامية به من الأحكام». وابن رشد كما قلنا - ما كان يعرف عن فقه الإمامية شيئا، ولكنه نسب ما يُتوهم انفراد الإمامية به من الآراء إلى آخرين من الصحابة أو الفقهاء من دون نكير عليهم ولا نسبتهم إلى خلاف الإجماع، أو إلى الابتداع في الدين، وغاية ما يعبر عنه هو القول بالشذوذ كما يقال: «شذ أبو حنيفة في انتقاض الوضوء بالضحك في الصلاة». هكذا ينبغي أن نتماشى مع الرأي المخالف لنا

ما دام يستند إلى دليل ولو لم يصح عندنا فنتعامل معه بسماحة تامة، فإن الشريعة سمحة سهلة في مصدرها وفي منتهاها.

أما بعد، فخير ما نختتم به المقال في هذا المجال، قوله تعالى: **«فَبَشِّرْ عبادِ الّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أولئِكَ الذينَ هَداهُمُ اللهُ وأولئِكَ هُمْ أُولُوا الألبابِ»** (٤٣).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش:

١ - موجود في جميع التراجم منها الأعلام للزركلي، وفي بعضها أسقطوا بعض الأسامي من قائمة نسب الجدّ.

٢- قال العقاد: وكان الذاكرون إذا ذكروهم (أي كل واحد من محمد بن أحمد بن محمد) ميّزوا بينهم باسم الجدّ، والابن، والحفيد. . (ابن رشد، للعقاد ط دار المعارف بمصر ص٦).

٣- خاتمة بداية المجتهد ط مطبعة الاستقامة بالقاهرة، وهذا صحيح، لأن الجدّ مات في شوال، والحفيد ولد في رمضان من سنة (٥٢٠هـ).

٤- ابن رشد للعقاد ص١٨ .

٥- مقدمة مسائل ابن رشد بقلم محقق الكتاب ومصححّه الأستاذ محمد التجكاني، ط منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب ج١ ، ص٢١ ، وقد طبع في مجلدين كبيرين.

٦- نفس المصدر ص٢٣ .

٧- نفس المصدر ص ٢٥ ، وابن رشد والرُشدية، ارنست رينان، تعريب الأستاذ عادل زُعيتِر ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاء بالقاهرة ص٣٢ .

٨- نفس المصدر الأول ص٢٨ .

٩- المدوّنة سماع عبدالرحمن بن القاسم (١٣٢ - ١٩١هـ) من الإمام (٩٣ - ١٧٩هـ) والعُتبيّة هي مجموعة أسمعة عبدالرحمن وآخرين من الإمام مالك جمعها محمد بن أحمد بن عبدالعزيز العتبي)- ٢٥٥ في الأندلس من مصادر متعدّدة (مقدمة المسائل ص٤٩ و٥٠).

١٠- نفس المصدر ص٢٧ .

١١- نفس المصدر ص٦٢ .

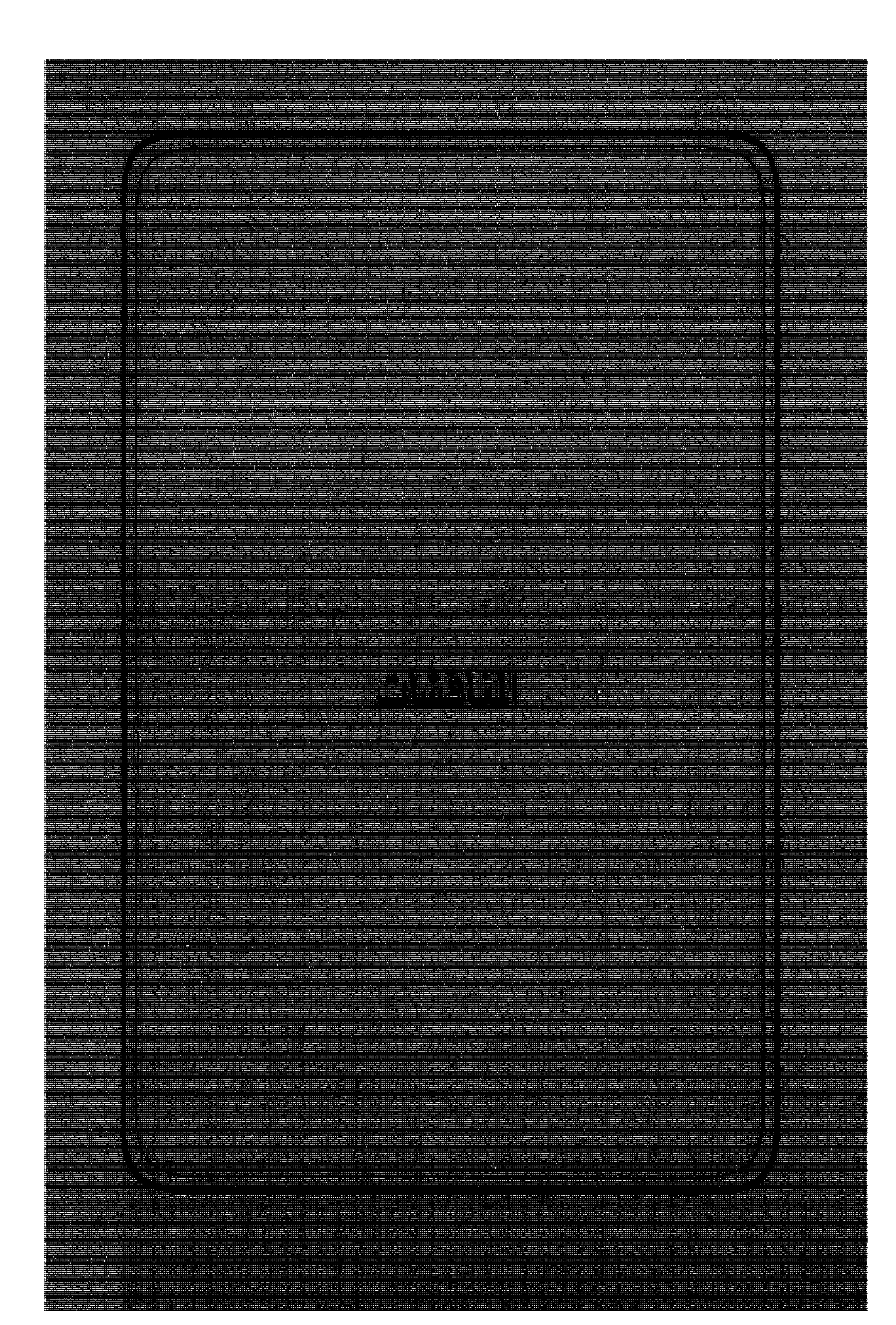
١٢- مقدمة مشكل الآثار.

١٣- نفس المصدر الأول ص٢٤ و٢٥ .
١٤- لاحظ مقدمة المسائل ص٤٥ الى ٦٩ .
١٥- نفس المصدر ص٩٥ وابن رشد والرشدية ص٣٢ .
١٦- نفس المصدر ص٩١ فما بعدها.
١٧- نفس المصدر ص٥٧ و٥٨ . وقد طبع كتاب المقدمات مرتين مرة في مطبعة السعادة محمد أفندي بمصر، وأخرى في مطبعة دار المغرب بتحقيق الأستاذ الدكتور محمد حجّي.
١٨- نفس المصدر ص٣٧ الى ص٤٣ ملخصاً.
١٩- نفس المصدر والموضع.
٢٠- نفس المصدر ص٩٩ و١٠٠ ملخصاً.
٢١- ابن رشد للعقاد ص١٨ .
٢٢- وقفت فى مقالين أحدهما للأستاذ الدكتور محمد حجى و الأخر للأستاذ الدكتور محمود على مكى ، مقدمين مع بحث هذه الندوة،على أسم ثلاثة مقالات تتحدث عن ابن رشد الفقية.
-٢٣ ابن رشد والرشديّة ص٨٨ و٨٩ .
٢٤- ابن رشد والرشدية ص٣٢ و٣٣ .
٢٥- خاتمة كتاب بداية المجتهد ملخصاً.
٢٦- ابن رشد والرشدية ص٣٧ .
٢٧- ابن رشد للعقاد ص٢٠ .
٢٨- ابن رشد والرشدية ص٣٨ .
٢٩- كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكم من الاتصال، من منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط٢ ص١٢ .
٣٠- بداية المجتهد ص٢ ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.
٣١- والشيعة الامامية أيضا ينفون القياس غير المنصوص العلة مع التزامهم بثبوت الحكم فيما سكت عنه الشارع، لكنهم يتوسعون في الاستفادة من اطلاق النصوص أو عمومها، مهما أمكن، والاّ يرجعون إلى ما يسمونه «بالأصول العملية» وهي: أصل البراءة والاحتياط، والاستصحاب، والتخيير، بحسب ما يقتضيه المورد. وهناك أصول خاصة مثل أصل الطهارة وأصل الإباحة، وأصل الصحة وغيرها. ومباحث «الأصول العملية» في «علم الأصول» عند الإمامية واسعة جدا، لا نظير لها في سائر المذاهب الفقهية.
٣٢- ص٦ .
٣٣- ص٧ .
٣٤- ص١٤ .

٣٥- ص١٧ .
٣٦- ص٣٢ .
٣٧- ص٣٣ .
٣٨- ص٣٤ .
٣٩- ص٣٩ .
٤٠- ص٣٣ .
٤١- ج٢ ص٣٣٣، وما ذكره من اختصاص هؤلاء المشاركين الأدنى بالذكور، يرفضه الإمامية، فيعمون الحكم المشاركين من الإناث أيضا على تفصيل عندهم. وهذا أحد مواضع الخلاف بينهم وبين الجمهور في باب الإرث. وهو من فروع التعصيب.
٤٢- ص١٥ .
٤٣ - سورة الزمر: ١٨ .

د. عجيل النشمي:

نشكر فضيلة الشيخ محمد الواعظ الخراساني على هذه المحاضرة القيمة، حيث طوف بنا مع الإمام الفقيه الطبيب الفيلسوف ابن رشد، وضرب لنا نماذج فقهية عديدة من أفعاله وأقواله، قد نتفق أو نختلف معه حولها، الحقيقة شغل الذهن والوقت بهذا الإمام الجليل ابن رشد بما يستحقه ويزيد، فهو الذي شغل العالم الإسلامي قروناً متطاولة، بل شغل أوروبا قرابة أربعة قرون، من القرن الثالث عشر، إلى القرن السادس عشر، ثم جدد أرنست رينان الفلسفة الرشدية في القرن التاسع عشر. لا شك أن القضايا التي طرحها فضيلة الشيخ الخراساني جديرة بالوقوف والتأمل، ونترك ربع ساعة للحوار والنقاش حول البحث الذي تقدم به الشيخ.





دكتور محمد بن شريفة:

أود في البداية تحية وتهنئة سماحة حجة الإسلام الشيخ الواعظ الخراساني على هذا البحث القيم الشامل الجامع المانع، وقد أعجبت كثيرا بجمعه أو قرنه بين أبي الوليد ابن رشد الجد وأبي الوليد ابن رشد الحفيد، وذلك لأن النقطة التي نبه إليها وهي إفادة الحفيد من الجد في كتابه بداية المجتهد نقطة مهمة وملاحظة جيدة، فبعض المعاصرين لابن رشد ذهبوا إلى أن كتابه بداية المجتهد ليس له وزعم بعضهم أن ابن رشد عرض كتاباً لأهل المشرق، كان فيه الخلاف العالي، فاحتفظ به، وتصرف فيه، وزاد ونقص إلى آخر ذلك، الكلام كله من باب المحاسدة بين المتعاصرين لأنه لا يعقل أن يكون أبو الوليد ابن رشد الحفيد قد عاش في بيئة فقهية، إذ كان جده قاضي الجماعة ووالده أحمد قاضي الجماعة ثم لا يكون فقيها.

النقطة الثانية: إن الشيخ الإمام أشار إلى أن ابن رشد حتى في مجال العقيدة كان متأثرا بجده، فهو كجده خالف الأشاعرة، وهذا الخلاف واضح في مؤلفاته، كان كجده يذهب رأيه مع عقيدة السلف والأخذ بالتوحد من القرآن، وبهذا كما ردوا على الحفيد ردوا كذلك على الجد في مسألة الاستواء الواقعة لابن رشد، في أول المقدمات لابن رشد كلام ورد عليه، أندلسيان أحدهما أبو عبدالله محمد ابن الأميري والثاني أبو الحسين أبو ربيع الأشعري والأخير أشد الخصوم لابن رشد.

النقطة الثالثة: عدم رحلة ابن رشد الجد إلى المشرق، والسبب هو أن قرطبة والأندلس أصبحت مكتفية ولم تعد في حاجة إلى الرحلة

إلى المشرق، فضلا على أن الرحلة إلى المشرق كانت محفوفة بكثير من المخاطر في هذا العصر، لدرجة أن ابن رشد الجد أفتى بسقوط الحج على المغاربة بسبب أن الطرق كانت محفوفة بالمخاطر، فلذلك الاستطاعة منعدمة. ما يلفت النظر أن ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد لم يثبت كتاب الحج في أول الأمر وإنما ألحقه بعد ٢٠ سنة من تأليف كتاب بداية المجتهد. أريد أن أشير إلى أن بداية المجتهد مع الأسف رغم طبعاتها أو نشراتها المتعددة في حاجة ماسة إلى التحقيق، بحيث يتولاه عالم بالفقه مستوف أدوات التحقيق، عارف بابن رشد، وأطمح إلى أن يقوم هذا التحقيق بهداية القارىء إلى مواطن الآراء وفي كتب الخلاف الفقهي وفي كتب المذاهب الفقهية، فعلى سبيل المثال، وقفت عندما قال: «وشذ أبو حنيفة من دون سائر أصحابه فأجاز الوضوء بالنبيذ في السفر» في حين إني رأيت هذا القول في مصدر آخر معزوا إلى نفر من أصحاب أبي حنيفة.

الشيخ الخراساني: أشكر الأستاذ على هذه الإشارة، لعلنا نستفيد منها.

د. **محمد حجي**: بسم الله الرحمن الرحيم. أشكر بدوري وأهنئ الشيخ الخراساني على بحثه المتأني الدال على عنايته بالموضوع وعلى قراءته المتأنية المتوسعة، على أي حال هذا شيء أشار إليه بتفصيل أخي د.بن شريفة، فقط أقدم تنبيها بسيطا في صفحة ١١ من هذا المطبوع، ذكرت سيادتكم أن ابن رشد طلب منه يوسف بن تشفين كذا، وهو ليس يوسف بن تشفين، وإنما هو يوسف بن عبدالمؤمن الموحدي، لأنه كان في الدولة الموحدية لا في الدولة المرابطية، والمسألة الثانية حقيقة قضية الأصول التي أشرتم إليها في كتاب بداية

المجتهد، هي في الحقيقة أصول مأخوذة من كتب أندلسية سابقة وغير أندلسية، ولكن المهم فيها هو الصنعة التي أدخلها عليها ابن رشد الحفيد، فهو وإن كان يأخذ قواعد معقدة مدروسة في كتب أخرى، ولكنه هو يفلسفها ويقدمها في عرض شيق ومعقول بحيث تظهر وكأنها جديدة، هذه ملاحظات بسيطة، وأجدد شكري للشيخ الجليل، وشكرا.

دكتور محمد عمارة: أنا أحيي صاحب البحث، وأريد أن أحيي معنى آخر في البحث والمبحوث فيه، عندما يكتب أحد علماء الشيعة بحثا في ابن رشد فهذا معناه أنه قد آن الأوان لنحتضن تراث أمتنا بمذاهبه المختلفة، وأن نمنح الولاء للتراث ليكون هذا التراث عامل وحدة لأمتنا لا عامل تفريق لهذه الأمة. نفس المعنى نراه في كتاب ابن رشد بداية المجتهد؛ لأنه عامل يجعل هذا الكتاب بحثا في فلسفة اختلاف الفقهاء، إذن هو يقول لنا أنه يحتضن مذاهب الفقهاء، ويقدم فلسفة الاختلاف فيها، ويدع للناظرين الاختيار، أيضا ابن رشد له موقف لا يتعصب لمذهب دون مذهب، وإنما هو يحتضن تراث الأمة الفقهي ويقدمه بعد أن يضعه في إطار فلسفة الاختلاف والمقارنة. إشارة أخيرة لاحظتها في كتاب بداية المجتهد حول تصنيفه لباب الردة في إطار كتاب الحرابة، قضية الردة تثار في واقعنا المعاصر من تيارات فكرية باعتبارها حرية رأي، ونحن نريد أن نميز في هذه القضية بين حرية الرأي وبين الدعوة والحركة لهدم الإيمان الديني؛ لأن الإيمان هو تصديق قلبي يصل إلى مرتبة اليقين، ومن هنا لا إكراه في الدين، إن آية **«لا إكراه في الدين»** يمكن أن تفهم وأن تفسر على أن الإكراه في الدين ممنوع، وأيضا أن الإكراه لا يتأتى عن طريقه تدين؛ فكما أن الإسلام

لا يكره الآخر على الإيمان فهو أيضا لا يكره الذات على أن تعلن إيمانا هي غير مؤمنة به، وإلا كنا نطلب من غير المؤمن أن يعلن إيمانه، أي يكون منافقا وليس مؤمنا، قضية الحرية الذاتية والاقتناع الذاتي هذا شيء، والدعوة في المجتمع المسلم إلى الإلحاد وهدم الاعتقاد الديني هذا شيء آخر، لأن الإيمان مقوم أساسي من مقومات الاجتماع البشري، وليس هناك مجتمع يبيح الدعوة للخيانة الوطنية أو الدعوة لهدم القيم والأعراف التي يتعارف عليها مجتمع يبيح الدعوة للخيانة الوطنية، أو الدعوة لهدم القيم والأعراف التي يتعارف عليها مجتمع من المجتمعات، فأنا أقول إن تصنيف ابن رشد لباب الردة في كتاب الحرابة، هنا هو ينظر إلى هذه الردة باعتبارها حرابة محادة للمجتمع خروجا على هذا المجتمع، وأنا لست أدري هل هذا التصنيف سار في كتب الفقه الأخرى أم أنه من لمحات ابن رشد؟ لعل هذه القضية تستحق وقفة مقارنة بين ابن رشد وبين كتب الفقه الأخرى، وشكرا.

الشيخ الخراساني: الذي نبهت إليه أن الحضارة الإسلامية هي حضارة جميع المسلمين في جميع الأقطار، ونحن في المجمع العالمي دائما نركز على هذا، إن الثقافة الإسلامية حقيقة واحدة لا تتجزأ، كل المذاهب في كل الأقطار الإسلامية لها فيها سهم وحظ، من أجل هذا نحن دائما نمنع إخواننا أن ينسبوا العلماء إلى عنصرية خاصة؛ إلى الفارسي؛ أو التركي، هذا اقتراح مني، أنا قلت هذا لإخواننا في إيران: «لا تتعصبوا في حق العلماء، ولا تحصروهم في نطاق الفارسية الإيرانية أو التركية، هذا يضر بالحضارة الإسلامية، وينتهي إلى تقسيم الحضارة الإسلامية، فلا يبقى هناك شيء للإسلام، مع أن الإسلام هو الذي أتانا

بهذه النعم، بهذه الحضارة الواسعة التي ليس لها سابقة». أنا أسأل لو تفضل إخواننا لا ينسبوا العلماء إلى العرب؛ يقولون ابن سينا فيلسوف العرب وفيلسوف العرب الرازي، وهم وإن ألفوا كتبهم باللغة العربية، وهذا صحيح، فإنّ لهم كتباً باللغة الفارسية، هذا كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، قال كتبت هذا بالفارسية، لابن سينا أشعار بالفارسية، كما له بالعربية، وعلى كل حال نحن من قبل مائة سنة نرى في العالم الإسلامي أنه أيقظ القوميات بدلا من العلاقة الإسلامية، وهذا لم يكن نهج علمائنا، ومثالا على ذلك أن الفيلسوف الكبير ابن سينا من بخارى بالشرق وابن رشد من الغرب وهما مترافدان في الفكر، ابن رشد دائما كان يرد على الغزالي ويؤيد ابن سينا، أعتقد أن هذا شيء بسيط، ولكنه مهم في محتواه جدا، فعلماء الإسلام يعدون أنفسهم علماء مسلمين، لا بد أن نعطيهم هذا الحق، ونعطي الإسلام هذا الحق. وشكرا.

دكتور عمار الطالبي:

بدوري أوجه شكري للعلامة الشيخ الخراساني على هذه الدراسة.

هذا الكتاب لم يدرس إلى الآن دراسة كافية، وأنتم قد تفضلتم بالإشارة لبعض المؤلفات الأخرى الفقهية التي تنسب إلى ابن رشد الحفيد والتي ذكرها ونستخدمها في كتاب ابن رشد والرشدية، وأود بهذه المناسبة أن أشير إلى كتابين ذكرهما ابن رشد الحفيد نفسه في البداية نفسها أولهما كتاب سماه «الكلام الفقهي» والسياق الذي ذكره في هذا الكتاب يدل على أنه قد أنجز قبل كتاب البداية، الكلام الفقهي يقصد به أصول الفقه؛ والكتاب الثاني الذي ذكره في سياق آخر على

أنه وعد بتأليفه كتاب يتصل بالفروع المالكية، وأمامي نص في هذا، ويقول قد تكلمنا في العمل وقوته في كتاب الكلام الفقهي وهو الذي يدعي بأصول الفقه **(البداية جزء واحد صفحة ٧٤ مطبعة دار الفكر بيروت، هذا في الكتاب الأول)** وكذلك الكتاب الذي وعد بتأليفه الثاني ذكره في البداية، وقال كتاب في أصول المذهب للإمام مالك، ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها، وهذا الذي أعمله عمله ابن القاسم في المدونة، فإنه جاوب فيما لم يكن عنده فيه قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك.. ولكن ما هو الهدف من كتابه هذا؟ ذكر من أهداف كتاب البداية أن يبلغ به الإنسان رتبة في الاجتهاد إذا تقدم، فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك، ولذلك رأينا أن أليق الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه «بداية المجتهد وكفاية المقتصد» وكفاية أفضل من نهاية **(هذا أيضا في الجزء الأول ص ٧٥)**، ويظهر أن هذا العنوان هو العنوان الصحيح. بالنسبة للمصادر التي اعتمد عليها ابن رشد في الخلاف في معرفة المسائل وآراء الفقهاء من أهل المذاهب الأخرى، هو يذكر مصدرين أساسيين: المصدر الأول هو ابن عبدالبر، والمصدر الثاني هو أبو محمد بن حزم، وكذلك الباجي في المنتقى وفي كتبه الأخرى، وما أشار إليه الدكتور محمد بن شريفة من أنه قد زعم بعض الكاتبين المعاصرين لابن رشد بأنه أخذ كتاباً لأحد الخراسانيين في الخلاف استعاره من هذا الشخص، ولكن لم يعده إليه ونقل منه بالإضافة إلى ما نقله من ابن عبدالبر ومحمد بن حزم، ولكنه في الحقيقة كما ذكر الدكتور محمود مكي في بحثه زعم من المزاعم لا نريد أن نطيل في الرد عليه، وإنما نريد أن نشير إلى

شيء آخر مهم وربما نلفت إليه الأنظار، وهو أن هذا الكتاب لم يذكر فيه فقط أسباب الخلاف، وإنما ذكر فيه أيضا مقاصد الشريعة مثل المصلحة، وكثيرا ما يشير إلى هذه المقاصد بمناسبة كلامه عن أسباب الخلاف، فهو إذن كتاب في الأصول وفي المقاصد، كما هو أيضا كتاب في القواعد الفقهية جمع شتاتا من المسائل الفرعية في قاعدة واحدة. ولهذا أنا أدعو إلى دراسة الكتاب من وجهة نظر مقاصد الشريعة الإسلامية، وله كلام في مناهج الأدلة، ولا أريد أن أطيل، وشكرا.

الشيخ الخراساني: أشكر الدكتور على هذه الإفاضة.

الدكتور عبدالمنعم عبيد: إذ أكرر الشكر للعلامة الفقيه حجة الإسلام الخراساني فإني أريد أن أذكر بسرعة شديدة بعض النقاط: النقطة الأولى هي أني أتمنى كطبيب بسيط لا يطلع كثيرا على الفقه أن تدار كثير من الندوات في مثل هذه البحوث الفقهية والفلسفية عموما من علماء المسلمين الأفاضل، واسمحوا لي أن أضيف، أن كل كلام في الفقه وفي الفلسفة يحتاج منا إلى أن ندرس ابن رشد في ظروفه وفي ظروف الأندلس، في ظروف الهجمة الفرنجية على المسلمين واحتياج الحكام والفقهاء إلى السماحة وإلى التقريب لا إلى الخلاف.

النقطة الثانية هي أن موقف ابن رشد الفقهي السمح الذي هو جزء من منهجه العقلي العام الذي تجلى في عنايته بالفلسفة ذاتها، وهي الأداة اللازمة للوقوف على مشارف العلم الطبيعي، والذي أدت عناية الغرب به أخذا من ابن رشد إلى فتح الطريق أمام العلوم الفيزيائية والابتعاد بها عن التفسيرات اللاهوتية الضيقة، إذن فمذهبه العقلي يدل

على استيعاب العرب بذكاء لمتغيرات العصر وإرهاصات المستقبل لولا ما تعرض له ابن رشد من حصار وقد وهن العظم منه واشتعل رأسه شيبا قبل وفاته ولم يتسع له الجهد ولا العقل ولا القدرة على متابعة هذه المعركة، وآن الأوان لكم أن تأخذوا بيدي ابن رشد في هذه المعركة الكبيرة معركة العقل والاجتهاد.

والنقطة الثالثة أن ابن رشد هو ابن مرحلة واجه فيها التقليد المتشدد بوجوب فتح الباب للاجتهاد كما يقول إمامنا الخراساني على مصراعيه لا على مصراع واحد، وإذا كان ابن رشد يفتح الباب على مصراعيه، وكم من المصاريع نريد أن نفتحها، فإنّ الباحث المتواضع العلامة حجة الإسلام الخراساني له فضل يستضيء بفضل ابن رشد في التواضع والتواصل بين المذاهب، وإن ذلك جهد بدأ منذ عقود ويتعثر تحت وطأة السياسة، ربما كان جهد جديد في هذا الصدد هو الذي يحل مشاكل السياسة نفسها ويحل مشاكل المصالح الآنية لحساب المصالح الكاملة المرسلة الواسعة للأمة الإسلامية بإذن الله، وشكرا.

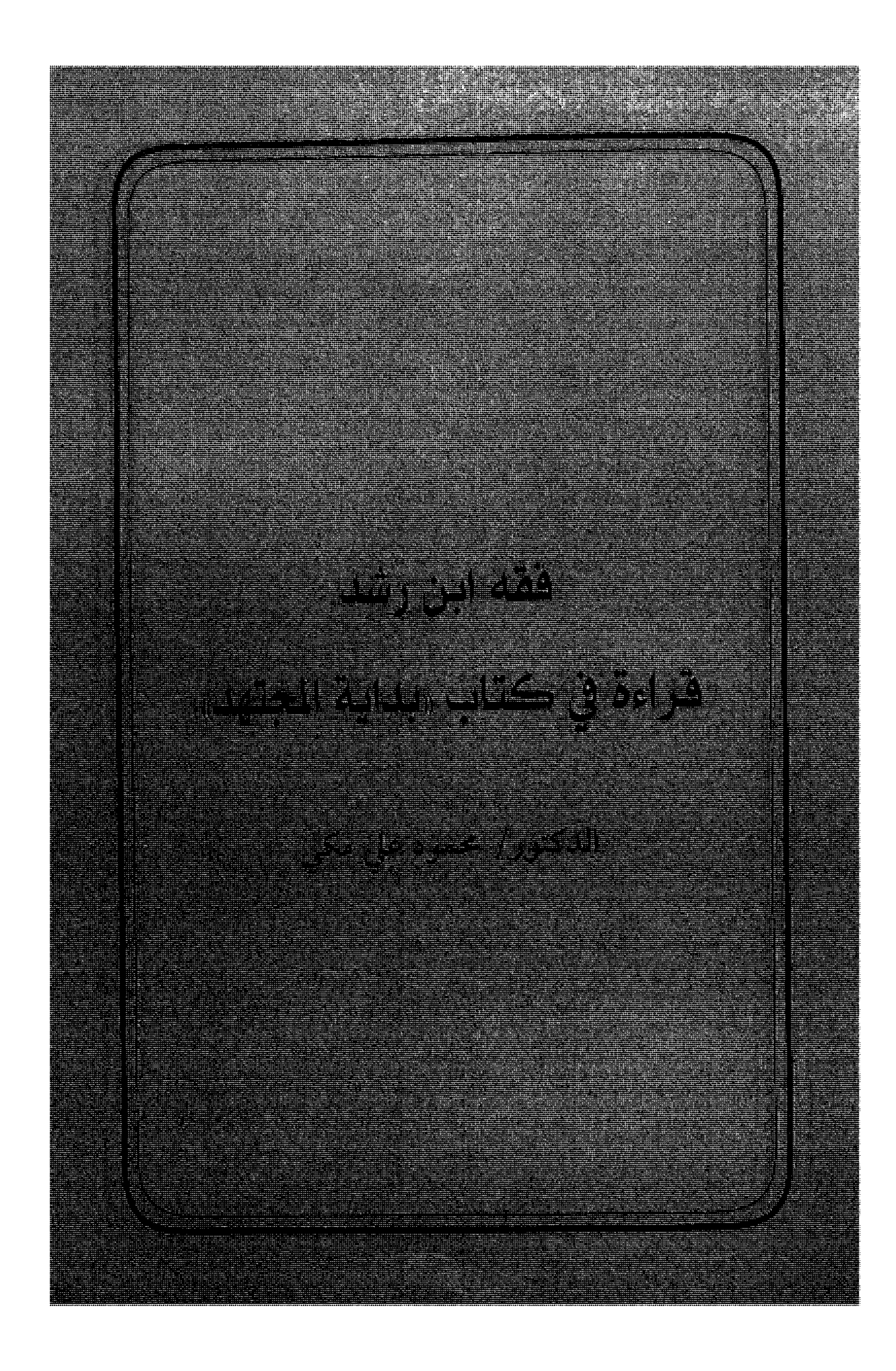
رئيس الجلسة: الدكتور عجيل النشمي:

وبعد استمتاعنا بالمحاضرة القيمة لفضيلة الشيخ الواعظ الخراساني والتعليقات القيمة للسادة الأفاضل ننتقل الآن إلى محدثنا الدكتور محمود علي مكي، والدكتور محمود مكي معروف لدى الكثيرين من الحضور، وسوف نختصر في التعريف به؛ فهو أستاذ الأدب الأندلسي والمغربي بكلية الآداب جامعة القاهرة، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٤٩، وأرسل في بعثة إلى أسبانيا حيث حصل على الدكتوراه في الأدب الأندلسي من جامعة مدريد ١٩٥٥، وعمل

وكيلا لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد بين ١٩٥٦-١٩٦٥، وكان في الوقت نفسه أستاذا للعربية والأدب العربي في جامعة مدريد وملحقا ثقافيا لبلاده في سفارة جمهورية مصر العربية بمدريد، عاد إلى مصر عام ١٩٦٥ وتولى منصب مدير إدارة الترجمة والنشر حتى ١٩٦٩، وما بين ١٩٦٩ و١٩٧١ كان أستاذا زائرا في المعهد المكسيكي بالمكسيك، وبين ١٩٧١ و١٩٧٧ كان أستاذا للأدب العربي في جامعة الكويت، ومنذ ١٩٧٧ حتى اليوم هو أستاذ الأدب الأندلسي والمغربي في جامعة القاهرة، ومنذ ١٩٨٥ هو عضو مجمع اللغة العربية، ورأس قسم اللغة العربية في جامعة القاهرة، وأنشأ قسم اللغة الأسبانية في نفس الجامعة، وكان رئيسا لهذا القسم على مدى سنوات وهو عضو في العديد من المجامع: المجمع التاريخي الملكي في مدريد، المجمع العلمي العربي في دمشق وعدد من المجامع الأخرى في قرطبة وبرشلونة، حصل على جائزة الملك فيصل العالمية في عام ١٩٨٨، وعلى جائزة الدولة التقديرية في مصر ١٩٩٣، له دراسات وكتب كثيرة حول الأدب العربي عامة وحول الأدب الأندلسي والأدب المقارن بصفة خاصة وترجمات لكثير من الكتب الأسبانية للعربية.. محدثنا سوف يتفضل بتوفيق الله ليطرح ذات الورقة حول ابن رشد الفقيه.. فليتفضل مشكورا.

د. محمود مكي: شكرا سيدي الرئيس على هذا التقديم الكريم، وأبدأ بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى من تبعه واتبع هديه إلى يوم الدين، الورقة التي بين أيديكم تتضمن قراءة في كتاب بداية المجتهد، وهو الكتاب الرئيسي لابن رشد، ولا أريد الخوض في الحديث عن حياة ابن رشد وسيرته، فكلنا نعرف ترجمات ابن رشد في المصادر العربية ولكن القضية التي طرحتها هي قضية نسبة الكتاب لابن رشد، ولا أعني الخلاف القديم

حول بداية المجتهد وهل هي للجد أم للحفيد، فهذه القضية حسمت فإن كتاب بداية المجتهد هو لابن رشد الحفيد، لكن القضية الأخطر كانت هي مدى صحة نسبة الكتاب لابن رشد، لأن الكثير من خصوم ابن رشد كانوا قد أثاروا قضية سرقة الكتاب، وقد رأينا في كثير من التعليقات على المحاضرة السابقة لحجة الإسلام رأينا إشارة لهذه المسألة التي قمت بشرحها بالتفصيل في أول هذا البحث، ذلك أن هناك اثنين من الفقهاء اتهما ابن رشد بأنه استعار من أحدهما كتابا في الخلاف بين فقهاء الأمصار لفقيه خراساني ثم استولى عليه، وأراد أن يخفي آثار هذه الجريمة فأقحم فيه نصوصا لابن حزم وابن عبدالبر، ثم ألقى بحثه.


فقه ابن رشد
قراءة في كتاب «بداية المجتهد»
الدكتور / محمود علي مكي



فقه ابن رشد:
قراءة في كتاب «بداية المجتهد»

للدكتور محمود علي مكي

جامعة القاهرة

تمهيد:

لابن رشد الحفيد صيت ذائع وشهرة طائلة في تاريخ الفكر الإنساني بصفته فيلسوفاً عظيماً، بل لعله آخر فلاسفة الإسلام العظام، ولشروحه لكتب المعلم الأول أرسطاليس، ولجهده في التوفيق بين الفلسفة والشريعة، ودفاعه الحار عن الفكر الفلسفي في رده على الإمام الغزالي صاحب الهجمة العاتية على الفلسفة والفلاسفة، ومن هنا كانت المكانة الرفيعة التي تبوأها في تاريخ الفكر الإسلامي من ناحية، ثم تأثيره العميق في الدراسات الفلسفية الأوروبية في العصور الوسطى من ناحية أخرى، على أن نشاط ابن رشد في ميدان الفلسفة ليس إلا جانباً من جوانب شخصيته العلمية، فقد كان الرجل موسوعي الثقافة أحاط بكل معارف عصره وترك في كل منها آثاراً باقية، ونذكر من هذه الجوانب نشاطه في ميدان الطب بتأليفه كتاب «الكليات» الذي اشتهرت في العالم الغربي ترجمته اللاتينية بعنوان Colliget، وقد نشر مؤخراً نصه العربي بعناية لفيف من العلماء العرب والأوربيين(١).

وإلى جانب هذين المجالين اللذين تألق فيهما اسم ابن رشد، فقد كان له أيضاً جهد كبير في مجال الدراسات الفقهية يتجلى في كتابه

«بداية المجتهد»[٢]، غير أن نشاطه في هذا الميدان لم ينل حظاً كافياً من عناية الباحثين إلا خلال السنوات الأخيرة، على الرغم من توالي طبعات ذلك الكتاب وكثرتها[٣]. وقد بدأت هذه العناية بترجمات لبعض فصول الكتاب إلى لغات أوروبية[٤]. أما الدراسات حول الكتاب فالذي نعرفه منها بالعربية مقال للأستاذ عبدالله كنون بعنوان «ابن رشد فقيهاً» وقد نشر مترجماً إلى الإسبانية[٥]، ومقال آخر للأستاذ عبدالمجيد تركي بعنوان «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس»، وهو البحث الذي تقدم به في الندوة التي عقدت في باريس حول الفيلسوف الأندلسي (٢٠ - ٢٣ سبتمبر ١٩٧٦)[٦]، ومقال ثالث للدكتور حسن عبداللطيف الشافعي بعنوان «ابن رشد الفقيه وكتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وهو بحث قدمه صاحبه في المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية الذي نظمته جامعة القاهرة (١١ - ١٤ يناير ١٩٩٢)[٧]. أما في اللغات الأوروبية فأهم ما كتب حول فقه ابن رشد وكتابه «البداية» هو بحث روبير برونشفيج «ابن رشد فقيها» المنشور في «مجموعة الدراسات الاستشراقية في الاحتفال بذكرى ليڤي بروفنسال»[٨].

* * *

ليس من شأننا في هذا المقام أن نفيض في الحديث عن سيرة ابن رشد ولا عن مؤلفاته، ففي الدراسات الكثيرة التي كتبت عن مفكرنا العظيم ما يغني عن ذلك، وإنما تكفينا في ذلك لمحة سريعة تلقى ضوءاً على جهوده في ميدان الدراسة الفقهية.

عاش أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ما بين سنتيْ ٥٢٠ و٥٩٥ (١١٢٦ - ١١٩٨). وكان ينتمي إلى أسرة تردد فيها الاشتغال بالفقه وتولي منصب القضاء، توارثوا ذلك كابراً عن كابر. فقد كان أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد جد مؤلفنا (٤٥٠ - ٥٢٠/

١٠٥٨ - ١١٢٦) من أعظم فقهاء عصره، وكان يلي قضاء الجماعة في قرطبة في عهد سلطان المرابطين علي ابن يوسف بن تاشفين، وهو صاحب مؤلفات فقهية ذات صيت ذائع ومكانة كبرى في فقه المالكية، نذكر منها «البيان والتحصيل» في عشرين مجلداً، وهو شرح مستفيض لكتاب يعد من أعمدة الفقه المالكي في الأندلس، وهو «المستخرجة» لمحمد بن أحمد العتبي (ت ٢٥٥ / ٨٧٠)، وكذلك «المقدمات»، وهو شرح آخر لكتاب يعد أيضاً من الكتب التي أصَّلَتْ مذهب مالك في المغرب، ونعني به «المدونة» لقاضي القيروان عبدالسلام بن سعيد المعروف بسحنون (ت ٢٤٠/ ٨٥٤) وفيه جمع سماعه من الفقيه المصري عبدالرحمن بن القاسم تلميذ الإمام مالك وناشر مذهبه في مصر والشمال الإفريقي كله. ومع أن ابن رشد الجد يعد من أعلام المذهب المالكي فإنه لم يكن مقلداً ولا من المتعصبين لمذهبه كغيره من فقهاء الأندلس، بل كان ممن بلغوا رتبة الاجتهاد. وبدا تحرره الفكري وسعة أفقه في اهتمامه بالمذاهب الفقهية الأخرى مثل مذهب الإمام أبي حنيفة الذي قاومته الأجيال الأولى من مالكية الأندلس أشد المقاومة، فقد كان من بين مؤلفاته كتاب شرح فيه «مشكل الآثار» لفقيه مصر وقاضيها الحنفي أبي جعفر ابن سلامة الطحاوي (ت ٣٣٤/ ٩٤٥)[٩].

وورث أبو القاسم أحمد بن محمد عن أبيه علمه ومنصبه في قضاء الجماعة في قرطبة، غير أنه لم يُعرف له نشاط ملحوظ في التأليف مثل أبيه أو ابنه.

ونصل أخيراً إلى محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد، موضوع دراستنا وصاحب «البداية»، وهو أشهر أفراد هذه الأسرة. ونعرف عنه أنه منذ صباه المبكر قد حصَّل ثقافة فقهية متينة، إذْ قرأ على أبيه كتاب «الموطأ» للإمام مالك، وكان على درجة عالية من

الذكاء وقوة الذاكرة حتى إنّه كان يحفظ هذا الكتاب، وقرأ أيضاً على غير أبيه من كبار فقهاء الأندلس وحفاظ الحديث من أمثال أبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سَمَجُون وابن بشكوال، غير أنّه تميز على أسلافه بتنوع معارفه، إذْ امتدت دراساته إلى العلوم اللغوية والأدبية والكلامية والطبية والفلسفية، حتى إنه لم يكن له نظير في كل هذه المعارف. وأوصله تضلعه في الفقه إلى أن يلي منصب القضاء شأنه في ذلك كشأن أبيه وجده، فقد عهد إليه بهذا المنصب في إشبيلية ثم ولي قضاء الجماعة في قرطبة، فكان أثره محموداً في ولايته. يقول ابن عبدالملك في وصف حاله: «وكان على تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم يُنفِّق جاهه قط في شيء يخصه ولا في استجرار منفعة لنفسه، وإنما كان يقصره على مصالح بلده خاصة ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة». ومع ذلك فقد حاك حسّاده حوله من الدسائس والوشايات ما حمل أبا يوسف المنصور سلطان الموحدين على نفيه إلى مدينة اليسانة مغضوباً عليه، وكان اعتماد خصومه على اشتغاله بالفلسفة وعلى عبارات تأولوها في كتبه على أنها «خروج عن سنن الشريعة»، غير أن نكبته لم تطل، إذ لم يلبث المنصور أن تبين براءته مما اتهم به، فرجع إلى حسن رأيه فيه، وأعاده إلى سابق مكانته وحظوته حتى وفاته في سنة ٥٩٥ (١١٩٨)[١٠].

بداية المجتهد ومدى أصالته:

على الرغم من حياة ابن رشد الحافلة التي شارك خلالها في أمور مجتمعه مشاركة فعالة فإن ذلك لم يشغله عن التأليف، حتى ليذكر أن مؤلفاته جاوزت عشرة آلاف ورقة، وقد احتل الفقه من نشاطه التأليفي مساحة واسعة لا تقل عما ساهم به في ميدانَيْ الفلسفة أو الطب، يقول ابن الأبار: «وكان يُفْزَع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في

الفقه». ويمثل كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أوعب ما كتبه في مجال الدراسات الفقهية، على أن له إلى جانب هذا الكتاب الذي سنختصه بالبحث كتابين آخرين لهما صلة وثيقة بالفقه، أولهما كتاب «مختصر المستصفى» الذي لخص فيه كتاب الغزالي في أصول الفقه، وقد تم نشره مؤخراً وإن لم يتيسر لنا الاطلاع عليه بعد، ثم رسالته «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» وهي التي حاول فيها أن يوفق بين الدين والفلسفة.

غير أنّه قبل أن نشرع في فحص المادة الفقهية في كتاب «البداية» نرى لزامًا علينا أن نعالج مشكلة كانت مثار نزاع بين القدماء، وهي مدى صحة نسبة الكتاب لابن رشد، ولسنا نعني بذلك مسألة الخلط بين ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد وهل صاحب البداية هو الأول أو الثاني، فقد حسمت هذه القضية من قبل تماماً، وثبت أن نسبة الكتاب لابن رشد الحفيد لم تعد موضع جدال[١١]. وإنما نعني أمراً أخطر بكثير، وهو اتهام ابن رشد بالسرقة. ذلك أننا نجد في الترجمة التي يفردها له ابن عبدالملك المراكشي النص التالي:

«... واستقضي بإشبيلية ثم بقرطبة، فنظر حينئذ في الفقه، وصنف فيه كتابه المسمى «بداية المجتهد وكفاية المقتصد» ونقلت من خط التاريخي المقيِّد المفيد أبي العباس بن علي بن هارون ما نصه: أخبرني محمد بن أبي الحسين بن زرقون أن القاضي أبا الوليد ابن رشد استعار منه كتاباً مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان، فلم يرده إليه وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد بن حزم، ونسبه إلى نفسه، وهو الكتاب المسمى ببداية المجتهد ونهاية المقتصد. قال أبو العباس ابن هارون: والرجل غير معروف بالفقه وإن كان مقدماً في غير ذلك من المعارف»[١٢].

التهمة الموجهة لابن رشد كما نرى خطيرة، فالفقيه ابن زرقون يرميه بأنّه سطا على كتاب لذلك الفقيه الخراساني في الخلاف بين فقهاء الأمصار، ثم رأى أن يغير معالم الجريمة، ويموّه على القراء، بأن يقحم في الكتاب نصوصاً لعالمين أندلسيين هما ابن حزم وابن عبدالبر. ويعقب ابن هارون على ذلك بتعليق يُشتمُّ منه تأكيد السرقة إذ يقول مصطنعاً الإنصاف: إن ابن رشد كان حقا واسع المعرفة محيطاً بكثير من العلوم ولكن الفقه لم يكن من بضاعته.

ولكي نتحقق من أمر هذا الاتهام رأينا أن نرجع إلى ترجمتي الرجلين اللذين قذفا به ابن رشد. أما راوي الخبر ابن هارون فيقول عنه ابن عبدالملك:

«أبو العباس أحمد بن علي بن محمد بن هارون السُّماتي: .... كان أحد شيوخ أهل العلم، عني طويلا برواية الحديث ولقاء حَمَلَتِه بإشبيلية وغيرها من بلاد الأندلس وبسبتة وفاس ومراكش وغيرها من مدن العدوة، وكثر تهمُّمه بتقييد العلم وتخليد التواريخ، وكتب بخطه الكثير الجيد من الدواوين الكبار والدفاتر الصغار. وقطع في ذلك عمره الممتد، وخلّف من ذلك أحمالاً من التصانيف الكبار والصغار والتعاليق والفوائد، شهدت بطول إكبابه على خدمة العلم، وإن كانت تشتمل على أوهام عثرت على كثير من ذلك فيها. وكان مع ذلك فقيهاً حافظاً عاقداً للشروط بصيراً بها، مبرزاً في المعرفة بعللها والضبط لأحكامها، ذاهباً في كتبها إلى الاختصار مع جودة إحكام عقودها ومتعلقات ما تقتضيه. أدركته وعاينته بدكان انتصابه لعقد الشروط بمراكش والمتقدمين في العدالة بها، مكبراً عند الخاصة والعامة، معروف القدر والجلالة عند القضاة والرؤساء، مستمر الحال على ذلك إلى أن توفي رحمه الله بها في منتصف ذي قعدة من عام ٦٤٩ وقد ناهز الثمانين أو أربى عليها»[١٣].

وأما ابن زرقون وهو موجه الاتهام الرئيسي فيقول عنه ابن الأبار وابن عبدالملك:

«أبو عبدالله محمد بن سعيد بن أحمد بن زرقون الأنصاري الإشبيلي: روى عن أبيه وعن أبي بكر ابن القبطورنه وابن شريح وعياض، واختص به وكتب عنه أيام استقضائه بغرناطة. وكان محدثاً مسنداً عالي الرواية ثقة فقيها مشاوراً حافظاً... بصيراً بأحكام القضاء، ماهراً في عقد الوثائق ... اختصر «المنتقى» للباجي أنبل اختصار، وجمع بين «المنتقى» و«استذكار» ابن عبدالبر... ومن مصنفاته الجمع بين «سنن» أبي داود و«جامع» الترمذي.. واستقضي بشلب ولبلة وسبتة مدة، وبشرف إشبيلية أخرى قبلها وبشريش، فحمدت سيرته... مولده بشريش... سنة ٥٠٢، وتوفي بإشبيلية.. سنة ٥٨٦»[١٤].

فإذا أنعمنا النظر في ترجمتي هذين الشيخين اللذين يرجع إليهما اتهام ابن رشد بالسرقة فإننا ننتهي إلى النتائج الآتية:

- أما ابن هارون راوي خبر السرقة والمعلق عليه بما يفيد اقتناعه بها فقد كان موثقاً متقناً لمهنته، غير أنه لم يكن واسع العلم بالفقه، وجل نشاطه العلمي كان بصفته جَمّاعاً للكتب ناسخاً لها، وأما تعاليقه - وهي العمل الأصيل الوحيد المنسوب إليه - فقد كانت لا تخلو من أخطاء كثيرة سجلها عليه ابن عبدالملك. ومن هنا فإنه لا يستحق الثقة في أحكامه ولا نستطيع أن نأخذ شهادته مأخذ الجد.
- وأما الفقيه الإشبيلي ابن زرقون وهو صاحب الاتهام الأساسي فقد كان على قدر من العلم والمكانة، وولي القضاء في العديد من المدن الأندلسية وإن لم تكن من الحواضر الكبرى.. وأما نشاطه العلمي فلسنا نراه متميزاً بالأصالة إذْ كانت مؤلفاته لا تخرج عن كونها مختصرات لكتب سابقة أو جمعاً بين كتابين في دفتي مصنف واحد. وهذا يدل على قلة

نصيبه من الأصالة، والذي نرجحه هو أن يكون اتهامه لابن رشد نابعاً من حسده لرجل في مثل مكانته الرفيعة ولما بلغته مؤلفاته من الشهرة والذيوع.

- يلفت النظر في اتهام ابن زرقون أنه لم يحدد اسم ذلك «الفقيه الخراساني» ولا عنوان مؤلفه الذي زعم أن ابن رشد سطا عليه. ولو كان الاتهام صحيحاً لما توارى صاحبه خلف كتاب مجهول لمؤلف مجهول.

- صحيح أن كتاب «البداية» اشتمل على نصوص غير قليلة للإمامين ابن حزم وابن عبدالبر أثبتها ابن رشد منسوبة لصاحبيها، ولكن المواضع التي نقل فيها مؤلفنا عن ابن عبد البر كانت إما مأخوذة عن كتاب «الاستذكار» وهو بطبيعته يشترك مع «بداية» ابن رشد في معالجته لموضوع الخلاف بين المذاهب، وإما لأن ابن عبدالبر ـ وهو أحد أعلام المحدثين الحفاظ - كان مرجعاً له في الحكم على الأحاديث النبوية والتمييز فيها بين الصحيح وغير الصحيح، وليس هذا من السرقة في شيء. أما ابن حزم فقد كان من الطبيعي أن يورد ابن رشد كثيراً من آرائه بصفته الممثل الأكبر للمذهب الظاهري. وما كان كتاب مثل «البداية» يرصد الخلاف بين المذاهب ليخلو من الرجوع إلى ابن حزم. ثم إن ابن رشد وإن أبدى إعجابه أحياناً بالإمام القرطبي الكبير فإنه في مواضع أخرى كثيرة كان يورد آراءه ناقداً ومعترضا، وعلى كل حال فإنّ نُقولَ ابن رشد عن الإمامين الأندلسيين لا تبدو مقحمة من أجل تغيير متعمد لهيئة كتاب مسطوٍّ عليه تمويهاً على القراء، بل من الواضح أنها جزء لا ينفصل عن نسيج الكتاب.

ومن هنا نتتهي إلى أن تلك التهمة التي قُرف بها ابن رشد لا تثبت للنقد، وأنها على الأرجح تعود إلى ظاهرة ألح على إبرازها ابن حزم في المجتمع الأندلسي وهي ظاهرة الحسد لكل من ينبغ فيه على نحو يبهر الأنظار، إذ سرعان ما يناصبه منافسوه العداوة، فيعملون على

تصيد عثراته وتشديد النكير عليه حتى يسقطوا مكانته[١٥]. وقد أفادتنا المصادر بسير بعض من ناصبوا ابن رشد العداء وشنعوا عليه، لاجئين إلى إثارة جمهور العامة في قرطبة عليه، وإلى الإيقاع بينه وبين السلطان الموحدي المنصور بالوشايات الكاذبة، ومنهم أبو عامر يحيى بن عبدالرحمن الأشعري الذي ولي القضاء في قرطبة خلال السنوات الأخيرة من حياتها الإسلامية قبل سقوطها في يد فرناندو الثالث المعروف بالقديس Frenando III, el Santo في سنة ٦٣٣ (١٢٣٦)[١٦].

إن الذي يطالع «بداية المجتهد» يرى نفسه أمام عمل يتسم بأصالة غير معهودة في الأندلس، حيث اعتاد فقهاء المالكية على ترديد آراء شيوخ المذهب وتقليد عملهم، معرضين عن كل ما خالف مذهبهم إما جهلاً وإما تعصباً. أما «البداية» فيتجلى فيه روح التحرر والانفتاح على الحوار بين مختلف المذاهب على نحو يعد جديداً إلى حد بعيد.

وأما تاريخ تأليف «البداية» فلا يمثل أي صعوبة، فقد حدد المؤلف الفراغ منه في دقة بالغة: الأربعاء التاسع من جمادى الأولى سنة ٥٨٤ (٦ يوليه ١١٨٨). على أن ابن رشد يضيف أن الكتاب ليس إلا جزءاً من كتاب «المجتهد» الذي وضعه منذ أزيد من عشرين عاماً[١٧]. غير أنه لم يزدنا بياناً لا هو ولا من ترجموا له حول ذلك الكتاب ولماذا احتفظ به بغير أن يخرجه للناس على مدى عشرين سنة؟! على أننا نجد في الكتاب إشارة عابرة يبدو أنها لهذا الكتاب، فهو في معرض الحديث عن عمل أهل المدينة يقول: «وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي يدعى بأصول الفقه»[١٨].

وهناك مسألة تلفت النظر فيما يتعلق بتاريخ الفراغ من تأليف الكتاب: لماذا لم يثبت المؤلف هذا التاريخ في نهاية الكتاب كما جرت

العادة، بل جعله في وسط الكتاب في آخر الفصل المفرد للحج؟ ربما يلقي بعض الضوء على هذه المسألة عبارة أردف بها تسجيله للتاريخ المذكور، وفيها يقول:

«كان - رضي الله عنه - عزم حين تأليف الكتاب أولاً ألاَّ يثبت كتاب الحج، ثم بدا له فأثبته»[١٩].

وقد كانت هذه العبارة التي لا نعرف ما إذا كانت من كلام ابن رشد نفسه أو من إضافات ناسخ الكتاب موضع بحث جيد من جانب الأستاذ برونشفيج[٢٠]. وقد رأى هذا المستشرق الفرنسي أن ابن رشد كان يأخذ برأي جده في تقديم الجهاد على الحج وإن كان الحج من القواعد الخمس التي بني عليها الإسلام، فكان يرى أنه أولى بمواطنيه الأندلسيين أن يضطلعوا بفريضة الجهاد للدفاع عن بلدهم من تجشم تكاليف الرحلة الطويلة لأداء فريضة الحج، ولا سيما في ظروف الأندلس التي شهدها حينما اشتد زحف النصارى على ما بقي في أيدي المسلمين من أرض شبه الجزيرة. وقد كان هذا بالفعل هو رأي ابن رشد الجد حينما استفتاه بعض أهل بلده: هل الحج أفضل لهم أو الجهاد؟ فأجاب: «فرض الحج ساقط في زماننا هذا عن الأندلس لعدم الاستطاعة، وهي القدرة على الوصول مع الأمن على النفس والمال، وإذا سقط الفرض صار نفلاً مكروهاً للضرر، فبان أن الجهاد الذي لا تحصى فضائله أفضل، وهو أبين من أن يُسأل عنه»[٢١].

ولم تكن هذه فتوى ابن رشد وحده، بل شاركه فيها كثير من فقهاء الأندلس والمغرب، ومنهم أبو بكر الطرطوشي نزيل الإسكندرية، وقاضي الجماعة بقرطبة ابن حمدين، وفقيه صقلية المازري وغيرهم[٢٢]. ومن هنا كان عزم صاحب «البداية» على حذف باب الحج من كتابه، غير أنه عدل عن ذلك فيما بعد، فأثبت هذا الباب، فما هو

السبب الذي دفعه للعدول عن رأيه؟ يرى برونشفيج أن ذلك راجع إلى التغير الذي طرأ على سياسة يعقوب المنصور الموحدي (حكم بين سنتي ٥٨٠ و٥٩٥/١١٨٤ - ١١٩٨)، وذلك أنه حينما أنس في ملكه القوة بعد أن أتم فتح إفريقية التي كانت منتقضة عليه أثناء فتنة بني غانية التي آزرهم فيها وزير صلاح الدين الأيوبي بهاء الدين قراقوش - كان قد عزم على التوجه إلى المشرق لكي يستولي على مصر ويزيل عنها ملك الأيوبيين(٢٣). ويؤيد ذلك ما جرى على لسان الرحالة الأندلسي ابن جبير من شعر كثير توجه فيه بالمديح للمنصور داعياً إياه إلى «تحرير شعوب من حكامها المفسدين وتأمين طريق الحج إلى البقاع المقدسة». ونحن نرى ابن جبير في الوقت نفسه يلح بالهجاء على ابن رشد بسبب ما شاع عنه من آراء حول تقديم الجهاد على الحج مما عده الشاعر الرحالة استخفافاً بفريضة من أجل فرائض الإسلام(٢٤). ولعل هذا الاتجاه الجديد في سياسة الدولة الموحدية هو الذي حمل ابن رشد على تغيير موقفه من مسألة الحج، فعمل على إضافة الباب المتعلق بها بعد أن كان عازماً على حذفه في الصورة الأولى التي كان ينوي إخراج كتابه عليها. على أنه لم يلحق هذا الباب الجديد بآخر الكتاب، وإنما رأى أن يتبع الطريقة المعتادة في ترتيب أبواب الفقه فجعله تالياً لباب الصوم وسابقاً على باب الجهاد.

* * *

أصول الفقه في الأندلس:

ينتمي كتاب «البداية» إلى سلسلة الكتب التي تعالج مجال «أصول الفقه»، وهو ميدان من الدراسة يقتضي التأليف فيه الامتداد إلى دراسة «الخلافيات» أي المسائل التي اختلفت حولها المذاهب الفقهية، أو بتعبير آخر «الفقه المقارن» في إطار الشريعة الإسلامية.

والمعروف أن جميع المذاهب الفقهية في الإسلام تتفق فيما بينها على أن المصدرين الرئيسيين للشريعة هما القرآن الكريم والسنة النبوية، فإذا طرأت حالة لم يرد فيها نص صريح من التنزيل أو من السنة فإن ذلك يقتضي اللجوء إلى مصادر أخرى اتفقت المذاهب على أن أولها هو الإجماع وإن كان هناك بعض الاختلاف حول مفهومه ومدى سعته. والأصل الرابع هو القياس أي قياس الأحكام على القضايا المجهولة على أشباهها المعلومة، والمذهب الظاهري هو الوحيد الذي أنكر القياس ورأى أن الأصلين الأولين يغنيان عنه.

ومن المعروف في تاريخ الفقه الإسلامي أن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) هو الذي يعد مؤسس علم أصول الفقه بـ «رسالته» المشهورة التي حدد فيها قواعد الاستنباط من الأصول الأربعة المذكورة. أما في الأندلس حيث ساد مذهب الإمام مالك (ت ١٧٩/ ٧٩٥) منذ دخوله المبكر في حياة الإمام نفسه فلم يكن للفقهاء عناية بهذا العلم، إذ كان يكفيهم حفظ الموطأ وكتب الفروع التي وضعها الجيل الثاني من تلاميذ مالك مثل «المدونة» لسحنون (ت ٢٤٠/ ٨٥٤) و«الواضحة» لابن حبيب الإلبيري (٨٥٢/٢٣٨) و«المستخرجة» للعتبي القرطبي (ت ٨٦٩/٢٥٥). وبفضل هؤلاء المؤلفين رسخ مذهب الإمام مالك في الغرب الإسلامي كله، فنسخ المذهب الذي ساد من قبل وهو مذهب الإمام الشامي الأوزاعي، وعلى الاتجاه الذي ظهر عند بعض متقدمي الفقهاء من الميل إلى مذهب الفقيه المصري الليث بن سعد. أما المذاهب الأخرى التي انتشرت في المشرق مثل الحنفي والشافعي فلم تحظ من الأندلسيين إلّا بنصيب بالغ الضآلة.

وربما كان أول أندلسي لفت أهل مصره إلى أصول الفقه وما يتفرع عن هذا العلم من الاهتمام بالخلافيات هو بقي بن مخلد القرطبي (ت ٢٧٦/ ٨٨٩). وكان بقي خلال إقامته الطويلة بالشرق قد وجه

عنايته إلى تنويع ثقافته الدينية، فلم يقصر همه - كما كان يفعل مواطنوه من طلبة العلم الراحلين إلى الشرق - على الأخذ عن فقهاء المالكية، بل أقبل على لقاء كبار المحدثين ونقل ما وضعوه من مسانيد ومصنفات، ولم ير بأساً في التزود من المذاهب الفقهية الأخرى، وحينما عاد إلى الأندلس كان من بين المواد العلمية الغزيرة التي أدخلها إلى بلده كتاب «الأم» وفصول من «الرسالة» للإمام الشافعي، وأثار عليه ذلك ثائرة فقهاء المالكية، فهاجوا عليه العامة وكادوا يفتكون به لولا حماية أمير الأندلس له وتشجيعه على نشر علمه. وشجع ذلك بعض تلاميذه على مواصلة عمله في التعريف بالمذاهب الأخرى المخالفة لمذهب مالك. فكان أن أدخل يحيى بن عبدالعزيز الخراز (ت ٢٩٥/ ٩٠٧) رسالة الشافعي كاملة لأول مرة إلى الأندلس، وأدى تسامح أمراء البلاد ثم الخليفة عبدالرحمن الناصر إلى أن يتجه بعض الفقهاء المتحررين إلى الأخذ بمذاهب فقهية أخرى مثل الشافعية والظاهرية، وإلى إثارة قضايا متعلقة باختلاف المذاهب. ولو أن هذه الاتجاهات ظلت محدودة في ظل تمسك المجتمع الأندلسي بالمذهب المالكي وإعراضه عما سواه. ولهذا فقد كان علينا أن ننتظر حتى القرن الرابع لكي نلتقي بثمرة الجهد الذي قام به بقي بن مخلد في تعريف الأندلسيين بأصول الفقه.

وتتمثل تلك الثمرة في ظهور أول كتاب أندلسي يمكن أن يدرج في هذا المجال، وهو كتاب «الدلائل» لعبد الله بن إبراهيم الأصيلي، وهو عالم مغربي الأصل ولد في مدينة أصيلا الساحلية وهاجر إلى الأندلس فبقي بها حتى وفاته في سنة ٣٩٢ (١٠٠٢)، وفي كتابه نجد إلى جانب قواعد استنباط الأدلة الفقهية دراسة مقارنة للمذاهب الثلاثة الكبرى: الحنفي والشافعي والمالكي. وخلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري الذي بلغت فيه الثقافة الأندلسية مرحلة النضج نلتقي

بثلاث شخصيات تعد كتبها من أعظم مساهمات الأندلسيين في مجال الفقه بشطريه أصوله وفروعه. وأول هؤلاء هو ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٣) الذي بدأ الشافعيا ثم انتقل إلى المذهب الظاهري، وتمثل كتاباته التي حمل فيها على تقليد المالكية تقدما عظيماً في مجال الدراسة الأصولية وفي بسط الخلافات بين المذاهب، ويتضح ذلك بصفة جلية في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام».

وأما العَلَمان الثانيان فقد كانا - على خلاف ابن حزم - متمسكيْن بمذهب الإمام مالك، غير أنهما كانا على قدر كبير من التحرر الفكري، وهما أبو عمر بن عبد البر النمري (ت / ٤٦٣ / ١٠٧١) صاحب «الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار» و «جامع بيان العلم وفضله»، وكان صديقاً لابن حزم على الرغم من اختلافهما في المذهب، ثم أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤/ ١٠٨١) مساجل ابن حزم مناظره، وهو صاحب «المنتقى» الذي عقد فيه مقارنات بين المذاهب مختلفة من منطلق مالكي أيضا، وكذلك رسالة «الوصول إلى معرفة الأصول» وهي على اختصارها تعد من أجود مساهمات الأندلسيين في علم أصول الفقه.

وخلال النصف الأول من القرن السادس الهجري نلتقي بعالمين يثريان هذا العلم، أولهما ابن رشد الجد (ت٥٢٠ / ١١٢٦) بكتابه «المقدمات» والثاني هو أبو بكر بن العربي الإشبيلي (٥٤٣ / ١١٤٩) وهو صاحب مؤلفات كثيرة تعرض فيها لمسائل عديدة تدخل في دائرة الدراسات الأصولية والخلافية من منطلق مالكي وكلاهما هاجم مبدأ التقليد الذي اتسم به علماء المذهب في بلادهم: الأول في اعتدال ورفق، والثاني في أسلوب حاد لاذع يذكرنا بضراوة قلم ابن حزم الظاهري.(٢٥)

البداية وأصول الفقه:

إذا قارنَّا بين «بداية المجتهد» والكتب التي سبقته والتي تناولت الدراسات الأصولية بقدر قليل أو كثير من التعمق فإننا نجده أكْملها وأكثرها أصالة. وقد أوضح ابن رشد الهدف من كتابه في مواضع عديدة منه. فهو يقول في المقدمة: «غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع»[٢٦] ويقول في موضع آخر: «فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصَّل ما يجب له أن يحصِّل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه»[٢٧]. وعنوان الكتاب نفسه يكشف عن الهدف من تأليفه إذ يزاوج بين لفظين يبدوان متعارضين: البداية والنهاية. فهو يقدم للفقيه المادة الكافية لكي توصله إلى أول رتبة الاجتهاد، وهي المرحلة التي يمكن أن يكتفي بها من لا يطمح إلى مرتبة أعلى، وهو المعني بلفظ «المقتصد». ولهذا فقد أطلق ابن رشد على كتابه عنواناً آخر يفيد هذا المعنى إذْ يقول: «ولذلك رأينا أنَّ أخَصَّ الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب «بداية المجتهد وكفاية المقتصد»[٢٨].

أما المسائل الواردة في الكتاب والتي تنتمي إلى «فروع الفقه» فهي ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي في خدمة الهدف الأساسي، أمثلة وشواهد لبيان «الأصول» التي تعين القارىء المتفقة على بلوغ رتبة الفقيه[٢٩]، وهو لهذا لا يعتدُّ بحفظ تلك المسائل الفروعية «ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هوالذي حفظ مسائل أكثر». ويوضح ابن رشد هذا

المعنى بتشبيه طريف: «وهؤلاء - يعني متفقهة زمانه - عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وهو بيّن أن الذي عنده خِفافٌ كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت» (٣٠).

وتشتمل مقدمة البداية (٣١) على تخطيط دقيق للمصادر الرئيسية التي تُستقى منها الأحكام الفقهية. فهو يقول: إن الشرع أي مجموع الأحكام المتضمنة في المصدرين الرئيسيين وهما القرآن الكريم والسنة النبوية يحتوي على مسائل منطوق بها أو متعلقة بالمنطوق به تعلقا قريبا، وأخرى مسكوت عنها. ومن هذه المسائل ما وقع عليه الاتفاق أو اشتهر فيه الاختلاف بين فقهاء الإسلام من لدن الصحابة إلى أن فشا التقليد. والطرق التي تلقيت منها الأحكام عن النبي (عليه الصلاة والسلام) ثلاثة: إما لفظ وإما فعل وإما إقرار. وأما ما سكت عنه الشارع فاتفق الجمهور على أن طريق الوقوف عليه هو القياس، ولم يشذ عن الجمهور في الأخذ بهذا الأصل إلا الظاهرية الذين ينكرونه في الشرع. وهو يفند رأيهم بحجة منطقية، إذ يقول: إنّ دليل العقل يشهد بثبوت القياس لأن «الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى».

ثم يتحدث المؤلف عن أصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام فيحددها بأربعة:

١- اللفظ العام الذي يحمل على العموم: ومثاله قوله تعالى «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير»، فلفظ الخنزير متناول لجميع أصناف الخنازير.

٢- اللفظ العام الذي يقصد به الخصوص مثل قوله تعالى «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها»، فلفظ الأموال عام، ولكن المسلمين اتفقوا على أن الزكاة ليست واجبة في جميع أنواع المال.

٣- اللفظ الخاص الذي يقصد به العموم، مثل قوله تعالى في البر بالوالدين: «ولا تقل لهما أف» فإذا كان النهي عن مجرد قولة أف فإن من الواضح أن النهي عن عموم ألوان الإهانة من شتم أو ضرب أو ما فوق ذلك.

٤- اللفظ الخاص الذي يراد به الخصوص مثل قول الرسول (عليه الصلاة والسلام) «في سائمة الغنم الزكاة»، فظاهر اللفظ أن الزكاة في الغنم لا تكون إلا في السائمة منها، وهي ما قصد به النماء والنسل.

ويقول ابن رشد إن الأنواع الثلاثة الأولى ليست موضع الخلاف بين المذاهب ولكن الخلاف يأتي في النوع الرابع وهو الخاص المقصود به الخصوص. والخلاف هنا حول الأصل المعروف بدليل الخطاب، وهو أن يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفْيُ ذلك الحكم عما عدا ذلك الشيء، ومن نفى الحكم عن شيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء الذي نفى عنه. ودليل الخطاب في هذا الحديث يقتضي أن لا زكاة في غير السائمة، غير أن ذلك يتعارض مع حديث آخر للرسول (ص) هو قوله «في أربعين شاة شاةٌ» (٣٢) فهذا الحديث يقتضي العموم أي أن الزكاة في السائمة وغير السائمة، وابن رشد يرى أن العموم أقوى من دليل الخطاب ومن ناحية أخرى فإن في الحديثين تعارضا بين المقيد والمطلق، فمن غلّب المقيَّد قال: إن الزكاة في السائمة من الغنم فقط، ومن غلّب المطلق على المقيَّد قال: إن الزكاة في السائمة وغير السائمة. وبهذا أخذ ابن حزم الظاهري، وكذلك مالك والليث بن سعد اللذان أوجبا الزكاة أيضا على الإبل والبقر سائمة كانت أو غير سائمة.

على حين قصر سائر فقهاء الأمصار زكاة الغنم ومعها الإبل والبقر على السائمة منها. وحجة هؤلاء في ذلك مبنية على القياس، لأن السائمة من الحيوان هي ما قصد به النماء والنسل والربح، والزكاة إنما هي فضلات الأموال، والفضلات إنما توجد أكثر ما توجد في الأموال السائمة، ومن هنا يرون أن الزكاة قد أوجبت عليها دون غير السائمة.[٣٣]

وما يستدعي فعله من الأحكام إما أن يأتي بصيغة الأمر أو الخبر المراد به الأمر، والمستدعي تركه إما أن يأتي بصيغة النهي أو الخبر المراد به النهي. على أن الخلاف بين الفقهاء يدور حول هذين النوعين فالأمر قد يفسر على أنه واجب، أوعلى أنه مندوب إليه، أو يتوقف حتى يدل دليل على أحدهما. وكذلك النهي قد يفسر على أنه محظور أو مكروه، أولا يدل على أحدهما.

والمعاني المتداولة المتأدية من الطرق المذكورة للمكلفين:

١- إما أمر بشيء، فإذا فهم فيه الجزم وتعلق العقاب بتركه فإنه يسمى واجباً.

٢- أو أمر بشيء يفهم منه الثواب على الفعل وينتفي العقاب مع تركه، فهو يسمى مندوباً.

٣- أو نهى عن شيء، فإذا فهم فيه الجزم وتعلق العقاب به فإنه يسمى محرماً أو محظوراً.

٤- أو نهى عن شيء، يفهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله، فهو يسمى مكروها.

٥- أو توقف عن أمر أو نهي، وحينئذ يعد الشيء مباحاً والمكلَّف فيه بالخيار.

والقياس الشرعي هو: إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشيء المسكوت عنه، إما لعلّة جامعة بينهما أو لشبه المسكوت عنه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم.

ومثال قياس العلة حد شارب الخمر قياساً على حدِّ الْفِرْية، وعماد الجمهور فيه تشاور عمر والصحابة لما كثر في زمانه شرب الخمر، فقد أشار علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - بأن يجعل الحد ثمانين لأن شارب الخمر «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى»(٣٤)

ومثال قياس الشبه تحديد أدنى ما يجوز في الصداق، فقد قيس على نصاب السرقة التي يحد فيها بقطع يد السارق، وهو ربع دينار من الذهب، وهو ما ذهب إليه مالك وأبو حنيفة وأصحابهما، فقد اتفق المذهبان على القياس، وإن اختلفا بعد ذلك على تقدير قيمة الصداق. على أن ابن رشد يضعِّف هذا القياس الشَّبَهِيِّ، وذلك لأن الذين قالوا به قاسوا بضع المرأة المستباح بالمال على قطع العضو حداً للمال المستباح، «وضعف هذا القياس - كما يقول - هو من قبل الاستباحة فيهما [إذْ] هي مقولة باشتراك الاسم، وذلك أن القطع غير الوطء، وأيضاً فإن القطع استباحة على جهة العقوبة والأذى ونقص خلقة، وهذا استباحة على جهة اللذة والمودة. ومن شأن [في الأصل: شأنه] قياس الشبه على ضعفه أن يكون الذي به تشابه الفرع والأصل شيئا واحداً لا باللفظ بل بالمعنى، وأن يكون الحكم إنما وجد للأصل من جهة الشبه، وهذا كله معدوم في هذا القياس» (٣٥)

ويضرب ابن رشد مثلا آخر على قياس الشبه بما انفرد به الإمام مالك دون فقهاء الأمصار من تشبيه بيع المنافع ببيع الرقاب، وهو يصف هذا القياس أيضا بأنه ضعيف، (٣٦) ويكرر في مواضع عديدة أن قياس العلة أقوى من قياس الشبه، وقياس المعنى أرفع مراتب القياس(٣٧).

أما الإجماع وهو الأصل الرابع من الأصول التي تتلقى منها الأحكام الشرعية فابن رشد يقول في مقدمة البداية: إنه ليس أصلا مستقلا بذاته، وإلا اقتضى ذلك إثبات شرع زائد بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما يجب أن يكون مستنداً إلى السنة، وهو يتفق في ذلك مع ما قرره الإمام الشافعي من أن الإجماع في الحقيقة هو «حكاية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وذلك لأن سنن الرسول لا تعزب عن عامتهم [أي عن عامة الصحابة] وقد تعزب عن بعضهم، وعامتهم لا تجتمع على خطأ»، و«إجماعهم لا يكون إلا على سنة ثابتة وإن لم يحكوها»[٣٨]

* * *

وإلى جانب هذه القواعد الأساسية التي أوضحها ابن رشد في «البداية» ومثَّل عليها في ثنايا الكتاب فإن له ملاحظات جديرة بأن نتوقف أمامها مما ورد في بعض كتبه الأخرى مثل «فصل المقال» فهو في عمله على التوفيق بين الحكمة والشريعة يدافع بقوة عن استخدام المنهج العقلي في استنباط أحكام الشريعة، فهو يقول إن «الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه» وهو يحدد مفهوم «الاعتبار»، فيقول إنّه «ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس»[٣٩]

ويكرر ابن رشد في «فصل المقال» ما ذكره في «البداية» من أن في الشرع ما هو منطوق به وما هو مسكوت عنه. أما المسكوت عنه فمن حق الفقيه أن يستنبط الأحكام فيه بالقياس الشرعي. وأما المنطوق به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى البرهان إليه، أو مخالفا له، فإذا كان موافقاً فليس في الأمر مشكلة، وإذا كان مخالفاً

فإنه ينبغي اللجوء حينئذ إلى تأويله. ثم يعرف التأويل فيقول إنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز. وقد أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل. غير أن الخلاف بين فرق المسلمين هو فيما يستحق التأويل وما لا يؤول، ففي آية الاستواء «الرحمن على العرش استوى» (سورة طه، آية ٢٠) يتأول الأشعرية معنى الاستواء على حين يحمله الحنابلة على ظاهره.[٤٠]

ولا يستبعد ابن رشد أن يقع المكلَّف القائم بالقياس أو التأويل في خطأ لشبهة عرضت له، وهو معذور على هذا الخطأ إذا كان من أهل العلم، ولذلك قال الرسول (ص): «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر». أما الخطأ الذي يقع من غير أهل العلم فهو إثم محض سواء أكان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية. ويعقد ابن رشد في ذلك مقارنة بين الشرع والطب، إذ يسع العذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن.[٤١]

وأما الإجماع فقد رأينا ابن رشد يقول في مقدمة البداية إنه ليس أصلا مستقلا بذاته وإنما هو فرع للسنة. ويزيدنا في «فصل المقال» بيانا حول هذا الأصل، فهو يقول إن «الإجماع لا يتقرّر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات»، ثم يضع لصحة الإجماع شروطاً يصعب توافرها إلى حد يجعل حصوله شبه متعذر ولذلك فإن أبا حامد الغزالي وأبا المعالي الجويني وغيرهما من أئمة النظر لا يقطعون بتكفير من خرق الإجماع في التأويل.[٤٢]

* * *

الخلاف بين المذاهب الفقهية:

ذكرنا أن كتاب «البداية» كتاب يجمع بين الأصول والخلافيات، وهما مجالان مرتبطان أوثق الارتباط، فالاختلاف بين المذاهب إنما يرجع إلى تطبيق الأصول الفقهية حتى مع اتفاقها على جميعها أو أكثرها. ونلاحظ في عرض ابن رشد للخلافيات أن بعض المذاهب لم تر الأصول الرئيسية الأربعة كافية لاستنباط الأحكام، ففرعت منها أصولا ثانوية اعتدت بها اعتدادها بالأصول الأولى.

فالأصل الأول وهو القرآن الكريم لم يكن موضع خلاف بين جميع المذاهب حول اتخاذه المصدر الأول للشريعة، غير أن الخلاف نجم حول تأويل بعض نصوصه، إذ من هذه النصوص ما تحتمل ألفاظه معاني مشتركة. فقد اختلفت المذاهب في تفسير لفظ الصعيد في آية التيمم «فتيمموا صعيداً طيباً» (سورة النساء، آية ٤٣، وسورة المائدة آية ٦)، فهو في لسان العرب يطلق مرة على التراب الخالص، ومرة على جميع أجزاء الأرض الظاهرة، ووسّع آخرون دلالة اللفظ حتى إنهم أضافوا إلى الظاهر من أجزاء الأرض ما يتولد منها من حجارة مثل النورة والزرنيخ، فذهب الشافعي إلى أن التيمّم لا يجوز إلا بالتراب الخالص، وذهب مالك وأصحابه إلى جواز التيمم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها بما في ذلك الحصى والرمل، وكان أبو حنيفة هو الذي توسع في مفهوم الدلالة حتى أجاز التيمّم بكل ما يتولد من الأرض من الحجارة كالنورة والزرنيخ والجص والطين والرخام[٤٣]. ومن ذلك اختلافهم حول مفهوم الاعتكاف، فهناك من رأى أنّه حبس النفس على الأفعال المختصة بالمساجد كالصلاة وذكر الله وقراءة القرآن، وهذا هو مذهب ابن القاسم من أصحاب مالك، وهو أيضا مذهب الشافعي وأبي حنيفة، وهناك مَن رأى أن الاعتكاف يشمل جميع أعمال القُرَب والبر المختصة بالآخرة، فله أن يشهد الجنائز ويعود

المرضى ويدرس العلم، وهذا هو مذهب عبدالله بن وهب من أصحاب مالك، وهو مذهب الثورى.[٤٤] ومن ذلك أيضا الاختلاف في معنى اللمس في الآية القرآنية «أو لامستم النساء» (سورة النساء، آية ٤٣، والمائدة آية ٦): ما هي الملامسة الناقضة للوضوء؟ فهناك من رأى أنها مجرد لمس المرأة باليد، وهناك من حمل اللفظ على المجاز، إذ إن العرب تكنى باللمس عن الجماع، وقد مال ابن رشد إلى هذا الرأي، فذهب إلى أن الملامسة باليد لا توجب الوضوء.[٤٥]

والأصل الثاني الذي تأخذ به المذاهب جميعها هو الحديث النبوي، غير أنه ينبغي التحقق أولا من صحته. وأصح الأحاديث عنده هي ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم أو ورد في أحد صحاحيهما[٤٦]. وهو يحرص على شرط الصحة، ولذا فإنه لا يتردد في رفض رأي فقيه أندلسي كبير مثل عبد الملك بن حبيب الإلبيري لأن «أحاديث ابن حبيب عند أهل الحديث ضعيفة ولاسيما فيما انفرد به»[٤٧]. وهو يتبع ما يذهب إليه أئمة المحدثين من أن أعلى طبقات الحديث هو المتواتر، ولا نزاع في كونه حينئذ مصدراً للتشريع، بل هو يقبل كذلك أحاديث الآحاد طالما ثبتت صحتها[٤٨]. وهو لهذا ينقد أبا حنيفة لأنه يعارض حديث الآحاد بالقياس، فيقول: إن قياسه ليس بشيء[٤٩]. كذلك ينقد مالكاً لأنه يعارض الحديث بعمل أهل المدينة[٥٠]. والحديث ينبغي أن يؤخذ بجملته، ولذلك ينتقد أبا حنيفة لأنه أحياناً يأخذ من الحديث بعضا ويترك بعضا.[٥١]

وعلى الرغم من اعتداد ابن رشد بالقياس فإنه لا يتردد في رد القياس إذا عارضه أثر صحيح[٥٢] وفي موضع آخر يرى أن يرد حكم القاضي إذا كان مبنياً على قياسه ثم ثبتت معارضته لسماع من كتاب أو سنّة، إلا إذا كان قياساً تشهد له الأصول، ونص الكتاب محتملا لتأويل، والسنة غير متواترة. ويعقب على ذلك بقوله «وهذا هو الوجه

الذي ينبغي أن يحمل عليه من غلّب القياس من الفقهاء في موضع من المواضع على الأثر مثل ما ينسب إلى أبي حنيفة باتفاق وإلى مالك باختلاف»[٥٣] ومن هذا نرى أن ابن رشد أقرب في الاعتداد بالحديث إلى الشافعي منه إلى مالك وأبي حنيفة.[٥٤] وإذا رأى الفقيه نفسه إزاء حديثين صحيحين ظاهري التعارض فإن العلماء يذهبون في هذه الآثار مذهبين: إما ترجيح أحدهما أو الجمع بينهما، وذلك مثلًا في مسألة رفع اليدين في الصلاة وهل يكون ذلك في تكبيرة الإحرام فقط أو كذلك عند الركوع وعند الرفع من الركوع، فقد ورد في رفع اليدين في الإحرام حديثان مرويان عن عبدالله بن مسعود وعن البراء بن عازب، وفي الرفع عند الركوع حديث لسالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه، وفي الرفع عند الركوع وبعده حديث لوائل بن حُجْر، وكلها أحاديث متقاربة الصحة، فحينئذ يمكن ترجيح أحدها أو الجمع بينها[٥٥] وكذلك الأمر في الخلاف بين حديثين حول صلاة الكسوف، فقد ورد حديث عن عائشة ينص على أن الرسول (ص) ركع مرتين في كل ركعة، وورد مثل ذلك أيضا عن ابن عباس، هذا على حين ورد حديث آخر مروى عن عبدالله بن عمر والنعمان بن بشير وأبي بكرة وسمرة بن جندب ينص على أن صلاة الكسوف ركعتان على هيئة صلاة العيد والجمعة. وإلى الرأي الأول ذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وجمهور أهل الحجاز، وإلى الرأي الثاني أبو حنيفة والكوفيون. ولما كانت هذه الآثار كلها صحيحة فابن رشد يرى في مثل هذه الحالة الجمع بين الرأيين أو ترجيح أحدهما.[٥٦]

وقد أشرنا إلى رأي ابن رشد في الإجماع وصعوبة تحققه، ولهذا فإنه لا يكاد يذكره في «البداية»، وإذا ذكره فإنه يتبعه بآراء أخرى تقلل من أهميته حتى توشك أن يلغيه. فهو في الحديث عن صلاة الوتر يقول: إن هناك حديثا صحيحا ورد في صحيح مسلم يقول: إن «الوتر

قبل الصبح»، ولكن الفقهاء اختلفوا في جواز صلاته بعد الفجر، فقوم منعوا ذلك مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبي أبي حنيفة وسفيان الثورى، على حين أجازه آخرون مالم يُصَلِّ الصبح، وبذلك قال مالك والشافعي وابن حنبل. والسبب في هذا الاختلاف هو معارضة الأثر لعمل بعض الصحابة، فالذين منعوا صلاة الوتر بعد الفجر وقبل صلاة الصبح استندوا إلى الحديث الذي سبق أن أوردناه وإلى حديث آخر في سنن أبي داود، أما الذين أجازوا هذا التوقيت فإنهم احتجوا بما روى عن ابن مسعود وابن عباس وعبادة بن الصامت وحذيفة وأبي الدرداء وعائشة أنهم كانوا يوترون بعد الفجر وقبل صلاة الصبح. ويعلق ابن رشد على هذا الخلاف فيقول : «وقد رأى قوم أن مثل هذا هو داخل في باب الإجماع، ولا معنى لهذا، فإنه ليس ينسب إلى ساكت قول قائل، أعنى أنه ليس ينسب إلى الإجماع من لم يعرف له قول في المسألة». (٥٧)

الأصول الثانوية :

أما الأصول الثانوية التي عملت المذاهب الفقهية المختلفة على استخدامها لاستنباط الأحكام الفقهية إلى جوار الأصول الأربعة الأولى - فإن ابن رشد في أثناء عرضه لآراء المذاهب قد تعرض لها في موضوعية وبغير تحيز، فهو يبسط حجج كل مذهب ثم يبدي رأيه في هذه الحجج موافقاً أحياناً وناقداً أحياناً أخرى.

ويعد أبو حنيفة - كما يرى من عرض ابن رشد - أكثر أئمة المذاهب تحرراً وإعمالاً للرأي، ومن هنا كان توسعه في استخدام القياس، ومع ذلك فإنه لم يكتف بذلك، بل أضاف إلى الأصول الأساسية أصلاً ثانوياً اصطلح على تسميته بعموم البلوى، ويعرفه ابن رشد بأنه «رد أخبار الآحاد التي تعم بها البلوى إذا لم تنتشر ولا انتشر

العمل بها، وذلك أن عدم الانتشار إذا كان خبراً شأنه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه»[٥٨]. وقد استخدم أبو حنيفة هذا المبدأ في مسألة شجر حولها الخلاف بين المذاهب وهي: هل الولاية شرط من شروط صحة النكاح أم ليست بشرط؟ فقد ذهب مالك إلى أنها شرط لابد منه، وتابعه على ذلك الشافعي، وفرق داود الإصبهاني إمام الظاهرية بين البكر والثيب، فاشترط الولي في البكر ولم يشترطه في الثيب. والسبب في هذا الاختلاف هو أنه لم يَرِدْ في ذلك نصٌّ صريح في القرآن، وأما الأحاديث فهي تحتمل الرأيين، وهي مع كونها محتملة مختلف في صحتها. أما الذين اشترطوا الولاية فقد احتجوا بحديث يروى عن عائشة – رضي الله عنها – وورد في سنن الترمذي وهو قوله – صلى الله عليه وسلم – : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل . .»، واحتج من لم يشترطوا الولاية بقوله تعالى «فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف» (سورة البقرة، آية ٢٣٤) وقوله «حتى تنكح زوجاً غيره» (البقرة، ٢٣٠) فقد رأوا أن في هاتين الآيتين دليلا على جواز تصرف المرأة في العقد على نفسها بغير ولي. واحتجوا أيضا بحديث مروي عن ابن عباس هو «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها». وبهذا الحديث احتج داود في الفرق عنده بين البكر والثيب، وأما أبو حنيفة فيرى أنه لم يرد في التنزيل ولا في السنة ذكر لأصناف الأولياء ولا صفاتهم ولا مراتبهم، ولو كان في ذلك شرع معروف لنقل تواتراً أو قريباً من التواتر «لأن هذا مما تعم به البلوى». ويضيف أصحاب هذا الرأي أنه كان في المدينة من لا ولي له، ولم ينقل عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه كان يعقد أنكحتهم ولا ينصب لذلك مَنْ يعقدها. وأما حديث عائشة فهو حديث مختلف في وجوب العمل به وقد ضعَّفته الحنفية، إذْ رواه جماعة عن

ابن جريج عن الزهري، ولكن الزهري نفسه - فيما حكي عنه - لم يعرفه عندما سئل ابن جريج عنه، وكان هو نفسه لا يرى الولاية. ويبدو من عرض ابن رشد لهذه المسألة أنه كان يؤيد رأي أبي حنيفة مخالفاً في ذلك رأي مالك والشافعي.[٥٩]

وهناك أصل آخر استخدمه أبو حنيفة هو «الاستحسان» وهو يتمثل في ترك القياس الظاهر، إذا ترتبت عليه أضرار، والعدول عنه إلى حكم تتحقق به المصلحة. وهو مبدأ أخذ به الإمام مالك أيضا. وقد اتهم معارضو هذا المبدأ كلا الإمامين بأن ذلك من قبيل فرض كل منهما لرأيه بغير دليل، ولكن ابن رشد ينهض لرد هذه التهمة، فيقول «إن معنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك فليس هو قول بغير دليل»[٦٠] وضرب ابن رشد على هذا المبدأ باختلاف الفقهاء في مسألة الرهن إذا هلك أو تلف: هل يجب على المرتَهَن أداء الضمان عنه أولا؟ فقال بعضهم: إنه يضمن، وقال البعض الآخر: إنه ليس عليه ضمان، واستند كل من الفريقين إلى قياس مستنبط من حديث نبوي، فرأى مالك أن يتوسط بين الرأيين، إذْ فرق بين مالا يخفى هلاكه أو تلفه مثل العقار أو الحيوان وما قد يخفى مثل العروض أي المال أو المتاع، فقال: إن المرتهن ضامن فيما يخفى ومؤتمن فيما لا يخفى، ثم أضاف إلى ذلك تحفظاً هو أنه إذا شهد الشهود بهلاك ما يخفى من غير تضييع منه ولا تفريط فإنه لا يضمن. وقد وافق مالكا على هذا الرأي تلميذه المصري ابن القاسم. وهذا الرأي الذي ذهب إليه مالك في الجمع بين الأدلة المتعارضة هو ماجعله ابن رشد مندرجاً فيما سماه «الاستحسان»، ويظهر من دفاع ابن رشد عنه أنه يقره ويؤيده،[٦١] على أن هناك من الأئمة من أنكروا هذا المبدأ بقوة، وأول هؤلاء الشافعي الذي اعتبره ضرباً من «التلذذ» وأفرد في كتاب «الأم» باباً كاملاً في «إبطال الاستحسان»[٦٢] كما هاجمه بحدته

المعهودة ابن حزم الظاهري، فسماه «شهوة واتباعاً للهوى وضلالًا»[٦٣]. ومن الأصول الثانوية التي استخدمها الإمام مالك «القياس المرسل» أو «المصلحة» أو «القياس المصلحي»، وهو ضرب من التوسع في المبدأ السابق، ويعرفه ابن رشد بأنه «هو الذي ليس له أصل معين يستند إليه» وضرب له مثلا بمسألة حكم النكاح والاختلاف حوله إذْ رأى الجمهور أنّه مندوب إليه، وقال أهل الظاهر إنه واجب، أما المالكية فقد رأوا أنه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح، وذلك بحسب ما يخاف كل فريق على نفسه من العنت.[٦٤] ويضرب ابن رشد على ذلك مثلا بمسألة الرجل يُسيء معاملة زوجه ويرفض طلاقها: هل ينفذ القاضي الطلاق على الرغم منه؟ الأصل هو أن الطلاق من حق الزوج، وقد رأي الظاهرية أن الزوج يحبس حتى يطلقها بنفسه، وأما مالك فيرى أن من سلطة القاضي أن يطلق دون اعتبار لإرادة الزوج، ويقول ابن رشد في ذلك: «فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال: لا يقع طلاق إلا من الزوج، ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال: يطلق السلطان. وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل، والمنقول عن مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك»[٦٥].

ومثل آخر يضربه ابن رشد لهذا المبدأ، وهو حد الزنى الذي يجب توقيعه على غير المحصن، واختلاف الفقهاء حوله، فقد أجمع المسلمون على أن حد البكر في الزنى مائة جلدة وذلك بحكم النص القرآني، غير أنهم اختلفوا في إضافة عقوبة التغريب إلى الجلد، وذلك لحديث رواه عبادة بن الصامت يقول «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام». فأما الشافعي فقد رأى التغريب مع الجلد لكل زانٍ ذكراً كان أو أنثى، حرا كان أو عبدا، فجمع بين نص القرآن والسنة، وأما أبو حنيفة

فإنه لم ير التغريب أصلا، إذْ احتكم إلى ظاهر الكتاب، وهو يرى أن الزيادة على النص نسخ، وحكم الكتاب لا ينسخ بأخبار الآحاد، وتوسط مالك بين الرأيين، فجعل التغريب على الرجل دون المرأة، لأنه رأى أن المرأة تتعرض في الغربة لما هو أسوأ من الزنى. ويعلق ابن رشد على ذلك بقوله «وهذا من القياس المرسل أعنى المصلحي الذي كثيرا ما يقول به مالك»[٦٦]. وعلى الرغم من أن ابن رشد لا يبدي رأيه صريحا في هذه المسألة فإن عرضه لها يوحي بأنه يتفق فيه مع مالك.

والمبدأ الثالث الذي يعتد به الإمام مالك أشد الاعتداد هو «عمل أهل المدينة»، والمقصود بهذا العمل ما جرى به العرف والعادة في مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتناقله الناس هناك من جيل إلى جيل، ولا يقوم هذا العمل على قياس عقلي ولا يستند إلى أحاديث نبوية، وإنما يرى مالك أنه تراث ثقافي ينتهي إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإلى صحابته، ولهذا فهو جدير بأن يؤخذ في الاعتبار، بل إننا لا نبعد إذا قلنا إن هذا العمل يكاد يمثل عند مالك أصلًا خامساً يضاف إلى الأصول الأربعة التي تعد مصدراً للتشريع. وينبغي ألا يخلط بين هذا الأصل والإجماع، وهذه شبهة بددها ابن خلدون إذْ قال: «وظن كثير أن ذلك من مسائل الإجماع فأنكره، لأن دليل الإجماع لا يخص أهل المدينة من سواهم، بل هو شامل للأمة، واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد، ومالك لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهي إلى الشارع (ص) وضرورة اقتدائهم بعين ذلك يلزم الملة»[٦٧] ويؤكد ابن عبدالبر هذا المعنى في قصيدة تعليمية له ينص فيها على أن عمل أهل المدينة أصل يضاف إلى الأصول الأربعة المعروفة [٦٨].

ولم تُسلِّم بقية المذاهب للمالكية بهذا المبدأ، وكان أول المعترضين عليه الفقيه المصري الليث بن سعد (ت١٧٥ / ٧٩١) في رسالته المشهورة التي وجه بها إلى مالك [٦٩] وتلاه الشافعي الذي أفرد صفحات من بعض كتبه لتفنيد رأى مالك في هذا العمل قائلا إنه عرف مجهول المصدر لأن مالكا لا ينسبه إلى أشخاص بأعيانهم ولهذا فإن من الجهل أن يُسلم به أصلًا يعتمد عليه[٧٠] ولعلّ أكثر من ناقش عمل أهل المدينة تفصيلا وأحدّهم تفنيداً له هو الإمام الظاهري ابن حزم في عدة مواضع من كتابه «الإحكام»[٧١].

أما ابن رشد فإنه ناقش موضوع عمل أهل المدينة بغير عصبية له أو عليه، وكان ذلك في سياق حديثه عن الخلاف حول الجمع بين الصلوات في غير خوف ولا سفر، فهناك أثر مروى عن ابن عباس يقول فيه إن الرسول (ص) جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر. وتأول الفقهاء ذلك على أنه كان في حالة المطر، فأجاز الشافعي ذلك الجمع على إطلاقه ليلًا أو نهاراً، وأجازه الظاهرية أيضا ولكن لا على سبيل التأول، وإنما استناداً إلى زيادة في الأثر وردت في صحيح مسلم وهي «في غير خوف ولا سفر ولا مطر»، وأما مالك فقد منع الجمع لعذر المطر في صلاة النهار أي بين الظهر والعصر وأجازه في الليل بين المغرب والعشاء، وهكذا لم يأخذ بعموم الأثر ولا بتأويله، وإنما أخذ ببعضه وترك بعضاً، والسبب في ذلك فيما يرى ابن رشد هو اتباعه للعمل الجاري في المدينة. وهنا يطرح ابن رشد هذه القضية: «لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل: كيف يكون دليلًا شرعياً؟

فيه نظر، فإن شيوخ المالكية كانوا يقولون: إنه من باب الإجماع، وذلك لا وجه له، فإن إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون: إنه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره،

مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف. والعمل إنما هو فعل، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإن التواتر طريقه الخبر لا العمل. وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير، بل لعلّه ممنوع» (٧٢) وقضيّة الصاع التي أشار ابن رشد إلى احتجاج المالكية بها هي التي كانت موضوع مناظرة بين مالك وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يرى في تقدير نصاب الزكاة في الحبوب أنه ستون صاعاً والصاع أربعة أمداد بمد النبي (ص)، وهذا ما عليه الجمهور، غير أن أبا حنيفة كان يقول في المد إنه رطلان وفي الصاع إنه ثمانية أرطال، ولكن مالكا كان يقدر المد بأنه رطل وثلث وزيادة يسيرة. وعلى هذا دارت المناظرة بين مالك وأبي يوسف، واحتج مالك بما رأى عليه العمل في المدينة، وحينئذ رجع أبو يوسف عن رأيه إلى رأي مالك لشهادة أهل المدينة بذلك. (٧٣)

وقد رأينا في حديث ابن رشد عن عمل أهل المدينة أنه ينكر تفسير المالكية على أنه من قبيل الإجماع وعلى أنه من قبيل نقل التواتر، ومع ذلك فإنه يجيزه بصفته نقل جيل عن جيل كان معاصراً للسنة آخذاً بعملها، بل إن ابن رشد يرى أن عمل أهل المدينة أقوى من بعض الأصول الثانوية التي استخدمها الحنفية، فهو يقول: «والأشبه عندي أن يكون من باب «عموم البلوى» الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفا عن سلف، وهو أقوى من «عموم البلوى» الذي يذهب إليه أبو حنيفة لأن أهل المدينة أحرى ألّا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذي يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل»(٧٤).

ولاعتداد المالكية بعمل أهل المدينة نرى ابن رشد يشير إليه مراراً في كتابه: في مسألة كراهة صلاة القائم خلف القاعد(٧٥)، وفي قراءة

فاتحة الكتاب في صلاة الجنازة[٧٦] وفي توريث ولد الملاعنة[٧٧] وهو في كل هذه الحالات يرى عدم الأخذ بعمل أهل المدينة لمخالفته الآثار، وهو في حالات أخرى يرى عدم التعارض بين الأخذ بعمل أهل المدينة والأخذ بما جرى عليه العرف في أمصار أخرى، فهو يذكر مثلاً أن العرف في المدينة جرى بألا يدخل الزوج بالمرأة حتى يدفع الصداق، ولكنه يقول في الوقت نفسه «فإن كان بلد ليس فيه هذا العرف كان القول قولها أبداً»،[٧٨] ويسجل صيغاً مختلفة للأذان في المدينة ومكة والبصرة والكوفة، ويحتج كل فريق من فقهاء هذه الأمصار لرأيه بالعمل المتصل عندهم، ولكل واحد منهم آثار تشهد لقوله، ولذلك فهو لا يرجح صيغة على صيغة ويراها كلها مقبولة.[٧٩]
ونود أن نسجل هنا أن فقهاء الأندلس قياساً على الاعتداد بعمل أهل المدينة قد أولوا اعتباراً عظيماً للعرف الجاري في بلدهم ولاسيما في قرطبة التي أصبحت المركزالروحي والثقافي الأول في الأندلس ومركز إشعاع الفقه المالكي لا في شبه الجزيرة فحسب، بل في كل الشمال الإفريقي، ومن هنا أصبح «عمل أهل قرطبة» أو العرف الجاري بين فقهائها أساساً فرعياً يعتدّ به. على أن الخلاف شجر حول الاعتراف بهذا العمل حجة في التشريع، فقبله بعضهم مثل أبي الوليد الباجي (ت٤٧٤ / ١٠٨١) ورفضه آخرون مثل أبي بكر الطرطوشي (ت٥٢٠ / ١١٢٦) وأبي بكر ابن العربي (ت٥٤٣ / ١١٤٨)[٨٠]. وكنا ننتظر من ابن رشد أن يتناول هذه القضية باعتبارها من ظواهر الفقه الأندلسي، غير أننا لم نر في البداية شيئا حولها.

ومن الأسس الفرعية التي استخدمها الظاهرية مبدأ «الاستصحاب»، ويعرفه ابن حزم بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منها على التغيير[٨١]. وقد توسع فيه ابن حزم استعاضة به عن الاستدلال بالقياس وهو ما أنكره تماماً، وهو عنده

قائم على البديهيات الشرعية المقررة عند أهل الفقه جميعا، ولهذا فإنه يدعوه «استصحاب حال الإجماع». وقد أكثر ابن رشد من الإشارة إلى آراء ابن حزم وفقهاء الظاهرية مما يدل على اعتداده بهذا المذهب[٨٢] وهو لا يخفي إعجابه بابن حزم والثناء على طريقته في استخراج الأحكام من النصوص إذ يقول «وهي طريقة جيدة مبنية على أصول أهل الكلام الفقهي»[٨٣] ويبدو لنا ابن رشد في ذلك أكثر تسامحاً مع المذهب الظاهري من جده الذي كان يرى أن اعتقاد الظاهرية وإنكار القياس جرحة تسقط العدالة[٨٤]، هذا وإن كان في بعض المواضع ينتقد الظاهرية لإفراطهم في التمسك بحرفية تفسير النصوص [٨٥] وفي موضع آخر يتهمهم بما يسميه «الجمود الكثير» [٨٦] ومن الحالات التي استند فيها الظاهرية إلى الاستصحاب مسألة بيع أم الولد. والثابت أن عمر - رضي الله عنه - قضي بأنها لا تُباع، وهو قول أكثر التابعين وعليه جمهور الفقهاء، غير أن الظاهرية أجازوا أن تُباع، واحتجوا في ذلك بما روي في ذلك عن عدد آخر من الصحابة ومنهم أبو بكر وعلي، غير أنهم لم يكتفوا بذلك، بل أعملوا مبدأ استصحاب حال الإجماع، إذ قالوا إن الإجماع انعقد على أن أم الولد مملوكة قبل الولادة، وما دام الأمر كذلك فقد وجب أن تظل كذلك بعد الولادة إلى أن يأتي دليل على تغير حالها، ويعلق ابن رشد على رأي الظاهرية بقوله: «وقد تبين في كتب الأصول قوة هذا الاستدلال وأنه لا يصح عند من يقول بالقياس، وإنما يكون ذلك دليلا بحسب رأي من ينكر القياس»[٨٧].

وأخيراً نشير إلى مبدأ أخذ به ابن رشد ويبدو من مبتكراته، وهو ما يدعوه «بالذوق العقلي»، وقد جاء عرضه لهذا المفهوم بمناسبة حديثه عن تحريم الخمر، فقد وردت في هذا التحريم آثار رواها الحجازيون وقياس تمسك به العراقيون من الحنفية. فكان الاختلاف بين الفريقين مَرَدُّه إلى الاختلاف في تغليب الأثر على القياس أو القياس على الأثر. أما ابن رشد فإنه يقول: «لكن الحق أن الأثر إذا كان نصاً ثابتاً فالواجب

أن يُغَلَّب على القياس. وأما إذا كان ظاهر اللفظ محتملاً للتأويل فهنا يتردد النظر: هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس؟ وذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة وقوة قياس من القياسات التي تقابلها، ولايُدْرَك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون، وربما كان الذوقان على التساوي، ولذلك كثر الاختلاف في هذا النوع حتى قال كثير من الناس كل مجتهد مصيب»[٨٨]. فالذوق العقلي الذي يعتد به ابن رشد في مثل هذه الحالة - وهي تساوي ظاهر النص وقوة القياس في الدلالة - أمر أشبه بإلهام لا سبيل إلى تعليله، إذ إنه إدراك يرجع إلى الفطرة. والتشبيه هنا بالتمييز بين الموزون وغير الموزون من القول - يقصد من الشعر - بفضل الفطرة السليمة قد تكرر في محاجته للغزالي في كتابه «تهافت التهافت»[٨٩] ويضرب ابن رشد المثل على هذا المبدأ في مسألة إجازة السلف والشركة معا أو منعهما، وذلك لأن هناك آثاراً متعارضة وردت في الإجازة والمنع، فذكر أن القرار في ذلك راجع إلى ذوق المجتهد «لأن هذه المواد يتجاذب القول فيها إلى الضدين على السواء عند النظر فيها... ولهذا ذهب بعض العلماء في أمثال هذه المسائل إلى التخيير»[٩٠].

خصائص فقه ابن رشد واجتهاداته:

بناء كتاب «البداية» لا يختلف عن بناء ما يماثله من المجموعات الفقهية، فترتيب الأبواب فيه هو نفس ترتيب تلك المجموعات. ولهذا فإنه حينما كان عازماً على حذف باب الحج ثم بدا له في إثباته لم ير بُدًّا من أن يضعه في المكان الذي اعتاد مؤلفو تلك المجموعات وضعه فيه: بين بابي الصوم والجهاد.

وقد حقق ابن رشد بتوفيق ملحوظ الهدفين اللذين توخاهما من تأليفه، ونعني بهما بيان الأصول المرجعية للاستدلال الفقهي من ناحية، وبسط الاختلافات بين المذاهب الفقهية، غير أنه مع تفصيله في العرض لا يحفل بالفروض المتخيلة التي لا تعدو كونها فضولاً من القول، كما أنّه ينفر كل النفور من التشدد والتزمت. فهو مثلاً بعد ذكره شروط صلاة الجمعة وشروط المسجد الذي تقام فيه والتفاصيل التي أغرق الفقهاء في الاختلاف حولها يعلق على ذلك بقوله: «وهذا كله لعله تعمق في هذا الباب، ودين الله يسر»[٩١]. وفي موضع آخر يتحدث عن الاختلاف حول نزع الخف وهل هو ناقض للوضوء، فيذكره في إجمال ثم يعلق على المسألة بقوله: «وهو شيء متخيل فلهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الباب»[٩٢].

والمذاهب التي يتوسع ابن رشد في ذكر آرائها هي التي تدخل في إطار أهل السنة، فهو لا يتحدث إلا في حالات نادرة عما يأخذ به فقهاء الشيعة أو الخوارج[٩٣] أما المذاهب التي ظفرت منه بأكبر الاهتمام فهي الثلاثة المشهورة: مذاهب مالك وأبي حنيفة والشافعي، على أنه يضيف إلى هؤلاء أصحاب المذاهب التي لم يتح لها انتشار كبير مثل أبي ثور في العراق والأوزاعي في الشام والليث بن سعد في مصر، وكذلك بعض الأئمة الذين أصبح لمذاهبهم أو اجتهاداتهم مكانة في ميدان الفقه في تواريخ لاحقة مثل أحمد بن حنبل، والطبري. كما أفرد مساحة ملحوظة لآراء المذهب الظاهري، وهو وإن كان من المذاهب التي لم يقدر لها انتشار واسع فقد كان منهجه الفقهي على جانب كبير من الأصالة وقوة الشخصية بفضل إمامه الكبير ابن حزم.

ولا يكتفي ابن رشد ببسط آراء أئمة المذاهب الكبار، بل يعتني أيضاً بآراء تلاميذهم وما قد انفردوا به من اجتهادات. وهذا وحده يعد ظاهرة جديرة بالتسجيل، فقد ظل الفقه في الأندلس محصوراً في دائرة

المذهب المالكي على مدى القرون الأربعة الماضية، وكان الخروج على هذا المذهب يعرِّض من يقدم عليه للتهمة إن لم يكن للاضطهاد واستثارة مشاعر العامة، كما رأينا فيما وقع لبقي بن مخلد ولغيره ممن حاولوا تجديد الفكر الديني بالاختيار من مختلف المذاهب الأخرى. ولسنا نزعم أن ابن رشد كان أول من انفتح فكره لتلك المذاهب، فقد سبقه إلى ذلك فقهاء آخرون لعل أبرزهم ممَّن اضطلعوا بدراسة الفقه المقارن هو أبو عمر بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣/ ١٠٧١) في كتابه «الاستذكار» وإن لم يخرج عن المذهب المالكي، غير أن «بداية المجتهد» يُعَدُّ أنضج التآليف في هذا المجال. وإذا كان هذا الكتاب بما يمثله من سعة الأفق وإقامة حوار بين مختلف المذاهب لم يمنع ابن رشد من أن يتولى أكبر منصب قضائي في الأندلس وهو قضاء الجماعة في قرطبة فإن ذلك شاهد على جو الحرية الفكرية التي عاشتها هذه البلاد منذ عصر ملوك الطوائف. صحيح أن هذه الحرية قد انحسرت قليلا في ظل دولة المرابطين، غير أنها عادت للتألق وآتت أكلها على عهد الموحدين، ولا سيما في عصر يوسف بن عبدالمؤمن وخليفته يعقوب المنصور. ولم تقتصر هذه الحرية الفكرية على الدراسات الفقهية، بل امتدت إلى مجالات الثقافة الأخرى كالفلسفة التي مثل ابن رشد نفسه بلوغها قمة ازدهارها في الغرب الإسلامي.

ولم يقف ابن رشد عند حد عرض آراء المذاهب المختلفة، وإنما كان يشفع هذا العرض بنقد ما يراه مستحقاً للنقد منها، وينتقي منها ما يراه أصوب، لا يهم من أي مذهب كان اختياره. وهذا يتفق مع منهجه الذي يُدين التقليد في أي مذهب من المذاهب. ويخص بالهجوم مالكية أهل بلده. ولا سيما في عهد المرابطين، وذلك بمناسبة الحديث عن تلك النازلة الواقعة في قرطبة حينما كان جده يتولى قضاء الجماعة، فأفتى فيها على القياس مخالفاً ما جرى العمل به في مذهب مالك،

فشنع عليه فقهاء زمانه «لما كانوا عليه من شدة التقليد، حتى اضطر أن يضع في ذلك قولا ينتصر فيه لهذا المذهب، وهو موجود بأيدي الناس»[٩٤].

واختيارات ابن رشد من مختلف المذاهب واجتهاداته الشخصية منتشرة في ثنايا الكتاب، وقد عني برونشفيج في دراسته القيمة التي أسلفنا الإشارة إليها بجمع هذه الاجتهادات[٩٥]، وقد انتهى من هذا الجمع إلى أن عدد هذه الاجتهادات قليل، بالإضافة إلى أنها لا تتناول إلا مسائل جزئية، ولهذا قد وصف عمل مؤلفنا بقوله «إن اجتهاداته الشخصية لم تتجاوز أبداً هذا الحد»[٩٦]، وهو حكم قريب من الصحة في جملته، ولو أننا نعتقد أن اختيارات ابن رشد واجتهاداته أكثر مما رصده الباحث الفرنسي، غير أنها تحتاج إلى مزيد من الجمع وإلى دراسة مفردة.

والحقيقة أن ابن رشد - مع اعتداده بالنظر العقلي الذي يتجلى في أعماله الفلسفية - كان محكوما في جهده الفقهي بضوابط لم يكن في وسعه تجاوزها، وذلك حينما تتعارض الأقيسة العقلية أمامه مع الآثار، فهو لا يملك حينئذ إلا الانحياز للأثر ، ولهذا نراه في كثير من المواضع يحمل على فقهاء الحنفية لتركهم «النص» وردهم إياه بالقياس[٩٧]. وهنا نجده أقل اعتداداً بالقياس العقلي مما رأيناه في «فصل المقال» وفي غيره من أعماله الفلسفية.

ونضرب على ذلك مثلا بمسألة عرضها في قضية الديات في الأعضاء، وهو يقرر في البداية أن الأصل في الديات هو أن دية المرأة نصف دية الرجل وأن الواجب هو التمسك بهذا الأصل حتى يأتي دليل من السماع الثابت. ثم يسوق لنا حواراً حول هذا الموضوع بين سعيد بن المسيب (ت ٩٤/ ٧١٣) أحد فقهاء المدينة السبعة وتلميذه ربيعة بن

أبي عبدالرحمن المعروف بربيعة الرأي (ت ١٣٦ / ٧٥٣) وهو أستاذ الإمام مالك:

ربيعة: كم دية المرأة في ثلاث من أصابعها؟

سعيد: ثلاثون من الإبل.

ربيعة: وفي أربع؟

سعيد: عشرون.

ربيعة: فحين عظم جرحها واشتدَّتْ بَلِيَّتُها نقص عقلها (ديتها)؟

سعيد: أعراقيٌّ أنت؟

ربيعة: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم.

سعيد: هي السنة(٩٨).

والسبب في هذا الحوار هو أن هناك حديثاً نبوياً يقرر أن دية الإصبع المقطوع عشر من الإبل، على أن جمهور فقهاء المدينة اتفقوا على أن المرأة تساوي الرجل في ديات الأعضاء إلى أن تبلغ ثلث الدية فإذا جاوزت ذلك رجعت ديتها إلى النصف من دية الرجل. وهكذا كانت ديتها في إصبع واحد عشراً من الإبل، وفي إصبعين عشرين، وفي ثلاثة أصابع ثلاثين، مساوية في كل هذا لدية الرجل، فإذا جاوزت ذلك إلى أربعة أصابع عادت ديتها نصفاً لدية الرجل، أي عشرين من الإبل. وكان ذلك هو الذي دعا ربيعة إلى الاعتراض والتساؤل: كيف تنقص ديتها مع زيادة مصابها؟ ولكن جواب سعيد بن المسيب الذي لم يستند إلى أي تعليل منطقي كان ضرباً من التوبيخ: «أعراقي أنت؟» تشبيها له بأصحاب أبي حنيفة الذين كانوا يتلمسون عللاً للأحكام

الفقهية، ذلك لأن سعيداً رأى أن السنة هي التي قضت بذلك، وحينئذ لا سبيل لأي حوار.

وعلى الرغم من أن هذا الحكم الغريب المخالف لقواعد المنطق لم يستند إلى نص صريح من الحديث النبوي بل كان قوام العمل الذي تعارف عليه فقهاء المدينة وهو عمل لم يعترف بحجيته الكثيرون فإن ابن رشد لم يُبْدِ اعتراضا عليه، بل يبدو أنه كان مسلِّماً به.

وهو أمر غريب من عالم مثل ابن رشد كان يعتدُّ بالقياس العقلي أشد الاعتداد.

ونرى مثل هذا الموقف أيضاً إزاء الحديث الذي ورد في الذباب إذا وقع في الطعام أن يغمس «فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر دواء»، فقد أورده في موضعين من كتابه[٩٩] قائلًا: إنه أثر ثابت عنه (صلى الله عليه وسلم)، ونقل عن بعض الفقهاء قولهم إن ذلك يدل على طهارة الذباب «وليس لذلك علة إلا أنه غير ذي دم»، ذلك لأنهم جعلوا الدم هو سبب النجاسة. ولسنا نعرف ما إذا كان ابن رشد - وهو طبيب وله مؤلف جليل في الطب - مقتنعاً بهذا التعليل.

وفي هذين المثالين ما يكفي لإيضاح مواقف لابن رشد يبدو فيها التذبذب والتردد، بل والتناقض، فنحن نراه أحياناً جريئاً يتوسع في استخدام قياسه العقلي، معادياً للتقليد، آخذاً بالاجتهاد، مطبقاً للمبادئ التي تفسح له مساحة عريضة من التحرر الفكري مثل الاستحسان والقياس المرسل أو القياس المصلحي، وأحياناً أخرى نجده متراجعاً عن كل ذلك آخذاً بمواقف الفقهاء التقليديين.

* * *

ويكشف كتاب «البداية» عن الثقافة الفقهية الواسعة لابن رشد والمعرفة الدقيقة بجميع المذاهب المختلفة حتى تلك التي لم يتح لها حظ كبير من الانتشار، ويشهد بذلك أن المصادر التي رجع إليها لا يكاد يحيط بها الحصر، على أنه من المنطقي أن تكون إحاطته بالفقه المالكي أوسع منها بغيره من المذاهب، ولا شك في أن علمه بكتب مواطنيه الأندلسيين في المذهب كان أوثق وأثبت. فكتاب «الواضحة» لابن حبيب الإلبيري (ت ٢٣٨/ ٨٥٢) تتكرر الإشارة إليه بغير انقطاع[١٠٠]، وكذلك مدونة سحنون (ت ٢٤٠ / ٨٥٤)[١٠١]، ومستخرجة العتبي (ت ٢٥٥/ ٨٧٠)، وهو الكتاب الذي ألف عليه ابن رشد الجد شرحاً كبيراً[١٠٢]، والمنتخب لابن لبابة (ت ٣٣٠/ ٩٤٢)[١٠٣]، والمنتقى للباجي (ت ٤٧٤/ ١٠٨١)[١٠٤]. ويكثر ابن رشد من الرجوع إلى ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٣) مصدره في فقه الظاهرية[١٠٥] وكذلك ابن عبد البر (ت ٤٦٣/ ١٠٧٠) الذي كان كتابه «الاستذكار» من مصادره في معرفة آراء المذاهب المختلفة، كما كان مرجعه في التحقق من صحة الأحاديث النبوية، هذا وإن كان لا يخليه من نقد في بعض المواضع[١٠٦]. كذلك كان من الطبيعي ألا يخلو الكتاب من إشارات إلى كتب جد المؤلف وإلى بعض أخباره أثناء توليه قضاء الجماعة في قرطبة[١٠٧].

وعلى الرغم من اعتداد ابن رشد بكتب مواطنيه الأندلسيين وكثرة الرجوع إليها فإن الأخبار المتعلقة بالأندلس في الكتاب قليلة بشكل ملحوظ، غير أن لهذه الظاهرة ما يفسرها، وهو أن الهدف الأساسي من الكتاب كان بيان الأصول العامة للاستدلال الفقهي وليس تتبع الوقائع والأحداث التي أفتى فيها الفقهاء مما هو موضوع كتب «النوازل». ومع ذلك فلا يخلو الكتاب من بعض الإشارات التي تستوقف النظر مثل حديثه عما جرت عليه عادة الأندلسيين في تركهم عادة «القنوت» في

مسجد يحيى بن يحيى الليثي بقرطبة إلى قريب من عهد المؤلف، وذلك منذ استقر على ذلك رأي هذا الفقيه تلميذ الإمام مالك وصاحب الفضل الأكبر في إرساء المذهب المالكي في الأندلس[١٠٨]. والقنوت هو الدعاء الذي كان الرسول (ص) يدعو به في صلاة الصبح في رمضان على قوم ويدعو لآخرين. وكان الفقهاء قد اختلفوا حوله، فذهب مالك إلى أنه مستحب، والشافعي إلى أنه سنة، وأبو حنيفة إلى أنه لا يجوز في صلاة الصبح وإنما موضعه هو الوتر. وأما الإمام المصري الليث بن سعد فقد رأى تركه مستنداً إلى الخبر القائل بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قنت شهراً أو أربعين يوماً حتى أنزل الله تعالى عليه معاتباً: ﴿**ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون**﴾ (سورة آل عمران، آية ١٢٨) فترك القنوت بعدها. وفي هذه المسألة خالف يحيى رأي مالك وأخذ برأي الليث بن سعد، والتزم بذلك في مسجده بقرطبة، ثم استمر ذلك فيه بعد وفاته. على أن مالكية الأندلس لم يتابعوه في ذلك، بل أخذوا بمذهب الإمام مالك في سائر مساجد الأندلس، وذلك بفضل عبدالملك بن حبيب منافس يحيى بن يحيى[١٠٩].

وفي حديث ابن رشد عن الخلاف الذي يمكن أن يشجر بين المكري والمكتري أو الأجير والمستأجر يضرب مثلاً بمن يستأجر دابة من قرطبة إلى قرمونة ثم يختلف مع صاحب الدابة في قيمة الكراء[١١٠].

وفي عرضه لمسألة بداية الصيام ونهايته يقول: إن رؤية الهلال التي تحدد هذه البداية والنهاية عند بلد معين لا تلزم أهل البلاد الأخرى، ولا سيما إذا كان البلدان متباعدين مثل الحجاز والأندلس[١١١].

غير أننا نفتقد رأي ابن رشد في بعض المسائل التي كنّا ننتظر فيها حديثا عن الأندلس، وذلك في مثل تفصيله في حكم ما افتتحه المسلمون من الأرض عنوة، وهي مسألة اختلف العلماء اختلافاً كبيراً حول وضع الأندلس فيها: هل كان فتحها عنوة أو صلحاً(١١٢).

كذلك يصمت مؤلفنا عن أحكام الجزية التي ينبغي أن تؤخذ من أهل الكتاب «من الغرب» ومن «أهل الصوامع» أي الرهبان(١١٣).

* * *

لم يكن من الغريب أن تنعكس ثقافة ابن رشد الموسوعية على كتابه «البداية» فنحن بالفعل نرى معارفه في الفيزيقا والفلك والطب تطل علينا من وقت لآخر. وتبدو معرفته الفلكية عند تعرضه لقضية مازالت مثار الجدل في البلاد الإسلامية حتى اليوم، وهي بداية شهر الصوم ونهايته. ومن المسلَّم به أن الاعتبار في تحديد ذلك إنما هو رؤية الهلال لقوله (عليه السلام) «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» غير أن الفقهاء اختلفوا في ذلك إذا غُمَّ الشهر ولم تمكن الرؤية، وسبب اختلافهم على حد قول ابن رشد هو «ترك اعتبار التجربة فيما سبيله التجربة» ثم يعلق على ذلك بقوله: «الذي يقتضي القياس والتجربة أن القمر لا يرى والشمس بعد لم تغب إلا وهو بعيد منها، لأنه حينئذ يكون أكبر من قوس الرؤية، وإن كان يختلف في الكبر والصغر فبعيد - والله أعلم - أن يبلغ من الكبر أن يرى والشمس بعد لم تغب، ولكن المعتمد في ذلك التجربة»(١١٤) ونفهم من هذا النص أن تحديد بداية الشهر ونهايته ينبغي أن يوكل لعلماء الفلك لا للفقهاء.

ويستخدم ابن رشد معارفه الطبية في بحث العديد من المسائل الفقهية. منها مسألة الإناء إذا ولغ فيه الكلب، إذ يروي في ذلك حديث عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يأمر فيه بإراقة الماء الذي يلغ فيه

الكلب، وغسل الإناء سبع مرات. وقد علل الفقهاء ذلك بنجاسة سؤر الكلب، ونجاسة الإناء نفسه. وهو يسلم بنجاسة السؤر من ناحية الشرع، أما الإناء فلو كان نجساً لما اشترط في غسله ذلك العدد، وإنما هو أمر متعلق بالنظافة والحفاظ على الصحة، ثم يقول: «وقد ذهب جدي رحمة الله عليه في كتاب «المقدمات» إلى أن هذا الحديث معلل معقول المعنى ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كَلِباً، فيُخاف من ذلك السم. ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في غسله، فإن هذا العدد قد استعمل في الشرع في مواضع كثيرة في العلاج والمداواة من الأمراض». على أن قوماً اعترضوا على تعليل ابن رشد للجد، فقالوا إن الكلب الكَلِب لا يقرب الماء في حين كَلَبِه، ولكن مؤلف البداية يرد على هذا الاعتراض بقوله إن مثل هذا الكلب لا يقرب الماء عند استحكام هذه العلة لا عند مباديها وفي أول حدوثها، أي إن الخطر قائم من ذلك على كل حال.

وفي الحديث عن الميتة من المحرمات يطرح ابن رشد مسألة اختلف فيها الفقهاء، وهي ما يعد ميتة من أجزاء الجسد الميت، فقد اتفقوا على أن اللحم ميتة، ولكنهم اختلفوا في العظام والشعر، فقد ذهب الشافعي إلى أن العظم والشعر ميتة، وأبو حنيفة إلى أنهما ليسا بميتة، وتوسط مالك فقال إن العظم ميتة والشعر ليس بميتة، وسبب اختلافهم هو ما يطلق عليه اسم الحياة من أفعال الأعضاء فمن رأى أن النمو والتغذي هو من أفعال الحياة قال إن الشعر والعظام إذا فقدت النمو والتغذي فهي ميتة، ومن رأى أنه لا ينطلق اسم الحياة إلا على الحس قال إن الشعر والعظام ليست بميتة لأنه لا حس لها. على أنه لا يقطع - بصفته طبيباً - في هذا الخلاف، إذ يقول إن «الأمر مختلف فيه بين الأطباء»[١١٥].

ويذكر ابن رشد أن مما يستحب أن يفعل بالميت بعد احتضاره

هو التعجيل بدفنه لورود الآثار بذلك، باستثناء الغريق فإنه يستحب تأخير دفنه مخافة أن يكون الماء قد غمره فلم تتبين حياته. ويعلق المؤلف على ذلك بقوله: «وإذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق وغير ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى قال الأطباء إن المسكوتين (أي المصابين بالسكتة) لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث»[(١١٦)] وهي ملاحظة صائبة، وقد وقع بالفعل أن عُجِّل بدفن من توهمت فيهم الوفاة مع أنهم كانوا لا يزالون أحياء. حدث هذا لبديع الزمان الهمذاني إذْ يذكر في ترجمته أنه مات من السكتة وعجل دفنه، فأفاق في قبره، وسمع صوته بالليل، وأنه نبش عنه فوجدوه قد قبض على لحيته ومات من هول القبر[(١١٧)].

وفي باب الضمان يقرر ابن رشد أن الطبيب إذا أخطأ في عمله وكان من أهل المعرفة فلا شيء عليه، وإن لم يكن من أهل المعرفة فعليه الضرب والسجن والدية[(١١٨)].

وعندما تحدث مؤلفنا عن ديات الأعضاء أورد تجربة طريفة ينسبها إلى على بن أبي طالب في قياس رؤية العين، وذلك بمناسبة الكلام عن دية العين المصابة يقول: «ومن أحسن ما قيل فيمن ضرب عين رجل فأذهب بعض بصرها ما روى من ذلك عن على (رضي الله عنه) أنه أمر بالذي أصيب بصره بأن عصبت عينه الصحيحة، وأعطى رجلًا بيضة فانطلق بها وهو ينظر إليها حتى لم يبصرها، فخطَّ عند أول ذلك خطا في الأرض، ثم أمر بعينه المصابة فعُصِبت وفتحت الصحيحة، وأعطى رجلًا البيضة بعينها فانطلق بها وهو ينظر إليها حتى خفيت عنه، فخط أيضاً عند أول ما خفيت عنه خطا، ثم علم ما بين الخطين من المسافة. وعلم مقدار ذلك من منتهى رؤية العين الصحيحة، فأعطاه

قدر ذلك من الدية، ويختبر صدقه في مسافة إدراك العين العليلة والصحيحة بأن يختبر ذلك منه مراراً شتى في مواضع مختلفة، فإن خرجت مسافة تلك المواضع التي ذكر واحدة علمنا أنه صادق»(١١٩).

* * *

ونختم هذه الدراسة عن فقه ابن رشد بآرائه حول المرأة وحقوقها في الشريعة، وهي آراء تصوره مفكراً متحرراً ونصيراً قوياً لحقوق المرأة. فهو يأخذ برأي الجمهور في تحريم نكاح المتعة، وهو يتابع رأي الإمام مالك في فساد نكاح المحلل الذي يقصد به التحايل على نكاح المطلقة ثلاثاً، معارضاً بذلك ما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي، والنكاح الفاسد ينبغي فسخه. وهو يورد اختلاف العلماء في الشروط التي يمكن أن تشترطها المرأة على الزوج مثل ألا يتزوج عليها أوْ لا يتسرَّى أوْ لا ينقلها من بلدها، وحول ذلك اتفق الأئمة الثلاثة مالك وأبو حنيفة والشافعي على أن مثل هذه الشروط لا تلزم الزوج، غير أن ابن رشد يورد بعد ذلك رأي الأوزاعي وابن شبرمة، والأول يسند رأيه إلى عمر (رضي الله عنه) وابن شبرمة إلى علي (رضي الله عنه) وكلاهما يقضي بأن للمرأة شرطها وعلى الزوج الوفاء. ويذكر ابن شهاب الزهري (ت ١٢٤/٧٤٢) أن كل من أدركهم من العلماء كانوا يقضون بذلك، والسبب في هذا الاختلاف هو تعارض حديثين أحدهما عن عائشة (رضي الله عنها) هو الذي استند إليه القائلون بعدم لزوم الشروط والآخر عن عقبة بن عامر هو الذي اعتمد عليه الأوزاعي وابن شبرمة وابن شهاب، والحديثان صحيحان خَرَّجهما البخاري ومسلم، غير أن ابن رشد في بحثه لهذه القضية انتهى فيها إلى صحة شروط المرأة وضرورة الالتزام بها من قبل الزوج(١٢٠).

ومن جديد يخالف ابن رشد مذهب الإمام مالك في مسألة أخرى سبق أن أشرنا إليها وهي جواز أن تتصرف المرأة في العقد على نفسها بغير ولي، وهو رأي تبع فيه ابن رشد مذهب أبي حنيفة مخالفاً مذهب مالك[١٢١]. كذلك أخذ مؤلفنا برأي أبي حنيفة والثوري والأوزاعي في ضرورة رضا المرأة في النكاح بما في ذلك اليتيمة وأنه ليس لأحد أن يجبرها على الزواج بغير رضاها، وهو بذلك يخالف ما أثر عن مالك والشافعي[١٢٢] كذلك أشرنا من قبل إلى رأي ابن رشد في مسألة حق القاضي في تطليق الزوج الذي يُسيء معاملة زوجته دون اعتبار لإرادة الزوج، وهو رأي أخذ به مالك وإن كان كثير من الفقهاء يأبونه[١٢٣].

وفيما يتعلق بحد العورة في المرأة يرى ابن رشد تأويل الآية القرآنية ﴿**ياأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن**﴾ (سورة الأحزاب، آية ٥٩)، وهو يذهب في هذا التأويل إلى ما قاله أبو حنيفة وأكثر العلماء من أن الوجه والكفين والقدمين ليست بعورة، وذلك خلافاً لرأي الإمام أحمد بن حنبل الذي ذهب إلى أن بدن المرأة كله عورة. ويحتج ابن رشد بأن المرأة لا تستر وجهها في الحج[١٢٤].

وأخيراً يلفت النظر ما ذكره ابن رشد حول الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يتولى منصب القضاء، وما وقع من خلاف بين الفقهاء حول شرط الذكورة فقد اتفق الجمهور على هذا الشرط، غير أن أبا حنيفة جوّز أن تكون المرأة قاضية في الأموال، واحتج لذلك بأن شبه القضاء بشهادتها في الأموال، وهو ما أجازه الشرع. أما الإمام الطبري فقد كان أوسع من ذلك أفقا، إذ قال إنه يجوز أن تكون المرأة حاكما على الإطلاق في كل شيء، ولم يستثن من ذلك إلا الإمامة الكبرى. وحجته

في هذا الرأي أن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى(١٢٥).

* * *

وفي النهاية نعتقد أن تلك «البداية» التي قدمها لنا ذلك المفكر الأندلسي العظيم منذ ثمانية قرون تعد من خير المساهمات في الفقه الإسلامي وأن من الممكن أن نستفيد مما أورده فيها ابن رشد من اختياراته واجتهاداته في تطوير تشريعاتنا الحديثة التي يمكن أن تساير إيقاع حياتنا المعاصرة بغير أن تتعارض مع روح شريعة الإسلام.

الهوامش:

(١) اضطلع بتحقيق كتاب «الكليات» الاستاذان الدكتور عمار الطالبي والدكتور سعيد شيبان، ونشر الكتاب في القاهرة في سنة ١٩٨٧م، وفي نفس السنة صدرت للكتاب نشرة أخرى في مدريد اضطلعت بها مدرسة الأبحاث العربية في مدريد وغرناطة بتحقيق الأستاذين خوسيه ماريا فورنياس بستيرو Jose Maria Forneas Besteiro وكاميلو ألباريث مورالس Camilo Alvarez Morales

(٢) انظر الفصل الخاص بمؤلفات ابن رشد الفقهية والدراسات الحديثة حولها في كتاب الأب جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن رشد، نشر المنظمة العربية للتعليم والثقافة والعلوم، الجزائر ١٩٧٨م ص٣٢٧

(٣) طبع كتاب البداية لأول مرة في فاس سنة ١٣٢٧ / ١٩٠٩ ، وفي لاهور، واستانبول في ١٣٣٣ / ١٩١٥، والقاهرة ابتداء من سنة ١٣٢٩ / ١٩١١ مراراً كثيرة، نذكر منها طبعات ١٣٣٩ / ١٩٢٠ و١٣٧١ / ١٩٥٢ و١٣٨٦ / ١٩٦٦، انظر كتاب الأب قنواتي الذي أشرنا إليه في الحاشية السابقة ص٢٢٣ - ٢٢٤ . وأما الطبعة التي استخدمناها في هذه الدراسة فهي طبعة القاهرة سنة ١٣٩٥ / ١٩٧٥ في مجلدين بتحقيق عبدالحليم محمد عبدالحليم وعبدالرحمن حسن محمود.

(٤) قام الباحث الجزائري أحمد الأعمش بترجمة عدة فصول من البداية إلى الفرنسية ونشرها في الجزائر تباعاً فيما بين سنتي ١٩٢٦ و١٩٤٠ - ثم اضطلع بترجمة فصول أخرى ثلاثة من

المستشرقين الفرنسيين هم ج. هـ . بوسكيه G.H. Bousquet والراهب ڤيريه Fr. Vire وليون برشيه Leon Bercher ونشرت هذه الترجمات في الجزائر وتونس في سنوات ١٩٤٩ و١٩٥٤ و١٩٥٥ على الترتيب. وترجم المستشرق الألماني جريف E. Graif فصلا آخر ونشر ترجمته في بون سنة ١٩٥٩ .

(٥) نشر بالإسبانية بعنوان "Averroes juristal" في مجلة Pensamiento (أي الفكر) المجلد الخامس والعشرين، سنة ١٩٦٩ في مدريد، ص١٩٥ - ٢٠٥ .

(٦) نشر هذا البحث في مجلة كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، الرباط، سنة ١٩٨١، ص١٨٤ وما بعدها.

(٧) نشر في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، العدد ٥٣ ، مارس ١٩٩٢ ص١٩ - ٣١ .

(٨) Robert Brunschvig: Averroes juriste, Etudes d' orientalisme dediees a la memoire de Levi - Proven,cal, Paris, (١٩٦٢) ص ١، ٣٥ ـ ٦٨.

(٩) في ترجمة أبي الوليد ابن رشد «الجد» انظر الصلة لابن بشكوال، ترجمة رقم ١٢٧٠ ص٥٤٦ - ٥٤٧، وبغية الملتمس للضّبي (القاهرة ١٩٦٧) ترجمة رقم ٢٤ ص٥١ ، والمرقبة العليا للنباهي (القاهرة ١٩٤٨) ص٩٨، والديباج المذهب لابن فرحون ص٢٨٤ - ٢٨٥ .

(١٠) في ترجمة ابن رشد الحفيد انظر التكملة لابن الأبار (ط. كوديرا)، ترجمة رقم ٨٥٣ ص٢٦٩ - ٢٧٠، والذيل والتكملة، المجلد السادس، رقم ٥١، ص٢١ - ٣١، والديباج المذهب ص ٢٨٤ .

(١١) يحدد مؤلف «البداية» تاريخ الفراغ من كتابه في نهاية كتاب الحج بيوم الأربعاء التاسع من جمادي الأولى سنة ٥٨٤ (٦يوليو١١٨٨) . (انظر البداية ١ / ٤٦٥) وهذا يقطع بأن المؤلف لا يمكن أن يكون ابن رشد الجد الذي توفي في سنة ٥٢٠. ثم إن المؤلف يشير في مواضع عديدة إلى «جده قاضي الجماعة بقرطبة»، ويذكر أنّه صاحب كتاب «المقدمات» (البداية ١ / ٤٩ ، ٢ / ٣١١ - ٣١٢، ٥١٩ ، ٥٩٥)، وهذه الإشارات تقطع بنسبة الكتاب لابن رشد الحفيد.

(١٢) الذيل والتكملة، السفر السادس، ص٢٢

(١٣) الذيل والتكملة، السفر الأول، ص٣٢٤ - ٣٢٦، رقم ٤١٧

(١٤) التكملة (كوديرا)، رقم ٨٢٤؛ والذيل والتكملة، السفر السادس، رقم ٥٩٧ ص٢٠٣ - ٢٠٨

(١٥) يقول ابن حزم في رسالته في فضل الأندلس: «وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر «أزهد الناس في عالم أهله» . . . ولا سيما أندلسنا فإنها خصّت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم الماهر منهم واستقلالهم كثير ما يأتي به واستهجانهم حسناته،

وتتبعهم سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته، بأضعاف ما في سائر البلاد، إن أجاد قالوا: غث بارد وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصب السبق قالوا: متى كان هذا؟ ومتى تعلم؟ وفي أي زمان قرأ، ولأمه الهبل!» (نفح الطيب للمقري ٣ / ١٦٦ - ١٦٧).

(١٦) انظر المرقبة العليا للنباهي: تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة ١٩٤٨ ، ص١١١ ، ١٢٤، وترجمة هذا الفقيه (المتوفي سنة ٦٤٠ / ١٢٤٣) في التكملة لابن الأبار (كوديرا) رقم ٢٠٦٨؛ والذيل والتكملة ٦ / ٣٠ ويفهم من نص النباهي أن العداوة قد استمرت بين أسرة ابن رشد وأسرة أبي عامر الأشعري بعد وفاة الرجلين.

(١٧) البداية ١ / ٤٥٦ .

(١٨) البداية ١ / ١٣٢ .

(١٩) المرجع السابق ١ / ٤٦٥ .

(٢٠) في دراسته التي أسلفنا الإشارة إليها:

R. Bnunschvig: Averroes juriste, pp, 37-39.

(٢١) نص الفتوى بطولها في «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب» لأحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨١ ، الجزء الأول ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٢٢) المعيار المعرب ١ / ٤٣٣ - ٤٣٦ .

(٢٣) يشهد بذلك عبدالواحد المراكشي الذي يقول إن المنصور كان يصرح للموحدين «بالرحلة إلى المشرق وجعل يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبدع ويقول: «نحن - إن شاء الله - مطهروها» (المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة ١٩٦٣) ص٣٦٠ .

(٢٤) أورد ابن عبدالملك المراكشي عدداً من هذه القطع التي نظمها ابن جبير في هجاء ابن رشد في ترجمة هذا الأخير، الذيل والتكملة ٦ / ٣٠-٣١ .

(٢٥) لمزيد من التفصيل في هذا العرض التاريخي انظر دراستنا حول «التيارات الثقافية المشرقية وأثرها في ثقافة الأندلس (بالإسبانية):

Ensayo Sobre las aportaciones orientales en la Espana Musulmana, Madrid, ١٩٦٨، ص ١٤٦-١٤٩.

(٢٦) البداية ١ / ١٥ .

(٢٧) البداية ٢ / ٢٤٩ .

(٢٨) البداية ٢ / ٥٠٠ .

(٢٩) يقول ابن رشد بعد ذكر شروط الكتابة (أي تحرير الرقيق): وهذه [الشروط] مبسوطة في كتب الفروع، وليس كتابنا هذا كتاب فروع، وإنّما هو كتاب أصول (٢ / ٤٩٧).

(٣٠) البداية ٢ / ٢٤٩ . وقد أشار برونشفيج في بحثه الذي سبقت الإشارة إليه إلى أن تشبيه الفقيه المجتهد بصانع الخفاف لا ببائعها المستكثر منها منقول عن عبارة لأرسطو في كتاب المنطق Organon (انظر المقال ص٥٦ ، الحاشية رقم ٦٠).

(٣١) البداية ١ / ١٥ - ١٩ .

(٣٢) الأحاديث المتعلقة بصدقة الغنم واردة في صحيح البخاري وفي كتب السنن الأربعة ومسند أحمد بن حنبل ومستدرك الحاكم. انظر جامع الأحاديث (الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير) للإمام السيوطي، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبدالجواد، القاهرة، ٤ / ٦٥٦ - ٦٦٠، أرقام ١٤٨٨٧، ١٤٨٩٩، ١٤٩٠٣ .

(٣٣) انظر مناقشة هذه القضية في البداية ١ / ٣١٠ - ٣١١ .

(٣٤) البداية ٢ / ٥٧٤ .

(٣٥) البداية ٢ / ٢٣ - ٢٤ .

(٣٦) البداية ٢ / ٣٧٣ .

(٣٧) البداية ٢ / ٤٧٦، ٤٦٨ .

(٣٨) الرسالة للالشافعي ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٣٩) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق الأستاذ محمد عمارة، دار المعارف ١٩٦٩، ص٢٢-٢٣ .

(٤٠) فصل المقال ص٣٢ - ٣٣ .

(٤١) فصل المقال ص٤٤ - ٤٥ .

(٤٢) فصل المقال ص ٣٤ - ٣٥ . ويطبق ابن رشد هذا المبدأ بعد ذلك على الرأي في الفلاسفة، وهنا يُخطِّئ حكم أبي حامد الغزالي على فلاسفة الإسلام مثل أبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا، وذلك حينما قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة، إذ كان في تكفيرهما تناقض مع حكمه الأول.

(٤٣) البداية ١ / ٩٤- ٩٥ .

(٤٤) البداية ٢ / ٣٨٢ - ٣٨٣ .

(٤٥) البداية ١ / ٥٦ - ٥٧ .

(٤٦) البداية ١ / ٦٧ .

(٤٧) البداية ١ / ١٩٨ .

(٤٨) البداية ١ / ١٨٨ .

(٤٩) البداية ١ / ٤٨٣، ٢ / ٣٧٩ .

(٥٠) البداية ١ / ٢١٦ .

(٥١) البداية ١ / ٤٨ .

(٥٢) البداية ١ / ٤٦ ، ٤٨٣، ٥٨١-٥٨٢ .

(٥٣) البداية ٢ / ٦٠٨ .

(٥٤) انظر الرسالة ص ٣٢ وما يليها. ويقول ابن رشد إن الشافعية لا يرون الحديث المرسل حجة، وهو الحديث الذي ينقص الصحابي في سلسلة إسناده (البداية ١ / ٢٩٦) غير أن هذا الحكم ليس صحيحا على إطلاقه فالشافعي يقبل حُجِّيَّة الحديث المرسل وإن كان ذلك بتحفظ شديد وبشروط معينة (الرسالة ص ٤٦٤ - ٤٦٥).

(٥٥) البداية ١ / ١٦٨ - ١٦٩ .

(٥٦) البداية ١ / ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٥٧) البداية ١ / ٢٤٩ .

(٥٨) البداية ١ / ٢٩٤ .

(٥٩) البداية ٢ / ١١-١٥. وانظر كذلك كتاب تاريخ المذاهب الفقهية للشيخ محمد أبو زهرة، دار المدني، القاهرة ٢ / ١٨١-١٨٢ .

(٦٠) البداية ٢ / ٣٥٦ .

(٦١) تفصيل المسألة في البداية ٢ / ٣٥٥ - ٣٥٨ .

(٦٢) الرسالة ص ٥٠٣ - ٥٠٨، والأم ٧ / ٣٢١ - ٣٢٥ .

(٦٣) أفرد ابن حزم باباً في كتاب الإحكام في أصول الأحكام، بتحقيق أحمد شاكر، بعنوان «في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي وإبطال كل ذلك» ٦ / ١٦ - ٢٥، وانظر بصفة خاصة ص١٧ .

(٦٤) البداية ٢ / ٣ - ٤ .

(٦٥) البداية ٢ / ١٢٧ .

(٦٦) البداية ١ / ٥٦٢ - ٥٦٤ .

(٦٧) مقدمة ابن خلدون، ط. المكتبة التجارية الكبرى ص٣٧٣ .

(٦٨) ابن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، بمراجعة عبدالرحمن حسن محمود، القاهرة ١٩٧٥، ص٣٩٢ .

(٦٩) احتفظ ابن قيم الجوزية الحنبلي تلميذ ابن تيمية برسالة الليث المذكورة في كتابه «إعلام الموقعين» (القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ٣ / ٧٢ - ٧٧) وكانت هذه الرسالة جوابا عن رسالة مالك إليه، وقد حفظ لنا هذه الرسالة القاضي عياض في «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك»، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، بيروت ١٩٦٥ ، المجلد الأول ص ٦٤ - ٦٥. . وهناك دراسة جيدة حول هذه المساجلة

بين الإمامين مالك والليث ولرسالتيهما للعالم الفرنسي روبير برونشفيج في مجلة الأندلس، مجلة الاستشراق الإسباني:

Robert Brunschvig: Polemiques medievales autour du rite de Malik, Al-Andalus, vol. XV, 1950, pp. 377-435.

(٧٠) الرسالة ص ٥٣٤ وكذلك كتاب الأم ٧ / ١٧٧-١٨٣. وانظر عرضا لهذا الموضوع في كتاب چوزيف شاخت: أصول الفقه الإسلامي:

Joseph Schacht: Origins of Muhammadan Jursispaudence, Oxford, أوكسفورد ١٩٥٣، ص ٨٤.

(٧١) الإحكام في أصول الأحكام ٢ / ٩٧ - ١٢٤، ٤ / ٢٠٢ - ٢١٨، ٦ / ١٦٩ - ١٨٤.

(٧٢) البداية ١ / ٢١٥ - ٢١٦ .

(٧٣) البداية ١ / ٣٢٦ - ٣٢٧ .

(٧٤) البداية ١ / ٢١٦ . ويقارن ابن رشد من جديد بين عمل أهل المدينة ومبدأ عموم البلوى في الكتاب ١ / ٢٩٤ .

(٧٥) البداية ١ / ١٩٠ - ١٩١ .

(٧٦) البداية ١ / ٢٨٩ .

(٧٧) البداية ٢ / ٤٥٧ .

(٧٨) البداية ٢ / ٣٧ .

(٧٩) البداية ١ / ١٣٥ - ١٣٦ .

(٨٠) ناقشنا مسألة عمل أهل قرطبة والخلاف حول هذا المبدأ بمزيد من التفصيل في دراستنا حول التيارات الثقافية المشرقية وأثرها في تكون ثقافة الأندلس (بالإسبانية) ص ١٠٦ - ١١٠ .

(٨١) الإحكام ٥ / ٢ .

(٨٢) البداية ١/ ٤٢، ٧٥، ٧٩، ٣١١، ٢/ ١٠٠، ٢٣١ .

(٨٣) البداية ١ / ١١٥ .

(٨٤) انظر في ذلك فتوى ابن رشد الجد في المعيار للونشريسي ٢ / ٣٤١ .

(٨٥) البداية ١ / ٤٢ .

(٨٦) البداية ١ / ٥٠٠ .

(٨٧) البداية ٢ / ٥٠٦ - ٥٠٧ .

(٨٨) البداية ١ / ٥٨١ .

(٨٩) تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٦٤ - ١ / ٧٣ - ٧٤، وقد تكرر هذا التشبيه أيضا في ص ٨٨ .

(٩٠) البداية ١ / ٢٠٩ .
(٩١) البداية ١ / ٢٠٠ .
(٩٢) البداية ١ / ٤٠ .
(٩٣) البداية ٢ / ٤٣٩ (في الفقه الشيعي) و١ / ٧٨، ٢ / ٥٧٨ (في الفقه الخارجي).
(٩٤) البداية ٢ / ٥١٩ .
(٩٥) R.Brunschvig, Arerroes juriste، ص ٥٧-٦٢.
(٩٦) المرجع السابق ص ٥٧ .
(٩٧) البداية ١ / ٢٥١، ٤٨٣ .
(٩٨) البداية ٢ / ٥٥٠ .
(٩٩) البداية ١ / ٤٩، ١٠٢ .
(١٠٠) البداية ١ / ٧٥، ١٩٧، ٣١٣، ٣٥٠، ٥٤٣، ٥٦١، ٥٧٠؛ ٢ / ١٥٩ ، ٢١١، ٣٠٨، ٣١٢ .
(١٠١) ١ / ٥٦٥ ، ٢ / ٣٨١ ، ٥٩٠ .
(١٠٢) ٢ / ٧٣ .
(١٠٣) ١ / ٣٨، ٣٨٣، ٣٨٧ .
(١٠٤) ٢ / ٥١٦ .
(١٠٥) ١ / ٤٢، ٧٥، ٧٩، ٩٥، ١١٥، ٣١١؛ ٢ / ١٠٠، ٢٣١ .
(١٠٦) ١ / ٣٥، ٣٨، ١١٥، ١٥٧، ١٦٥، ١٦٦، ١٩٠، ١٩٤، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٦، ٣٦٣، ٣٨٧، ٤٨٠، ٥٧١؛ ٢ / ٥٠٧ .
(١٠٧) ١ / ٤٩، ٢ / ٣١١ - ٣١٢، ٥١٩، ٥٩٥ .
(١٠٨) ١ / ١٦٦ - ١٦٧ .
(١٠٩) حول هذه المسألة انظر شرح أحمد بن محمد المعروف بزروق لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، على هامش هذه الرسالة، القاهرة ١٩١٤ - ١ / ١٦٧، وكذلك دراستنا «التيارات الثقافية المشرقية .. (بالإسبانية) ص١٦٦ - ١٦٧ .
(١١٠) ٢ / ٣٠٠ - ٣١٠ .
(١١١) ١ / ٣٥٣ .
(١١٢) ١ / ٤٩١ .
(١١٣) ١ / ٤٩٥ .
(١١٤) ١ / ٣٥٠ .
(١١٥) ١ / ١٠٣ .
(١١٦) ١ / ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(١١٧) انظر ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨ - ١ / ١٢٩ .

(١١٨) البداية ٢ / ٢٩٩، وكرر ابن رشد هذا الحكم في باب الديات في النفوس ٢ / ٥٣٩ - ٥٤٠ .

(١١٩) البداية ٢ / ٥٤٦ - ٥٤٧ .

(١٢٠) البداية ٢ / ٧١ - ٧٣ .

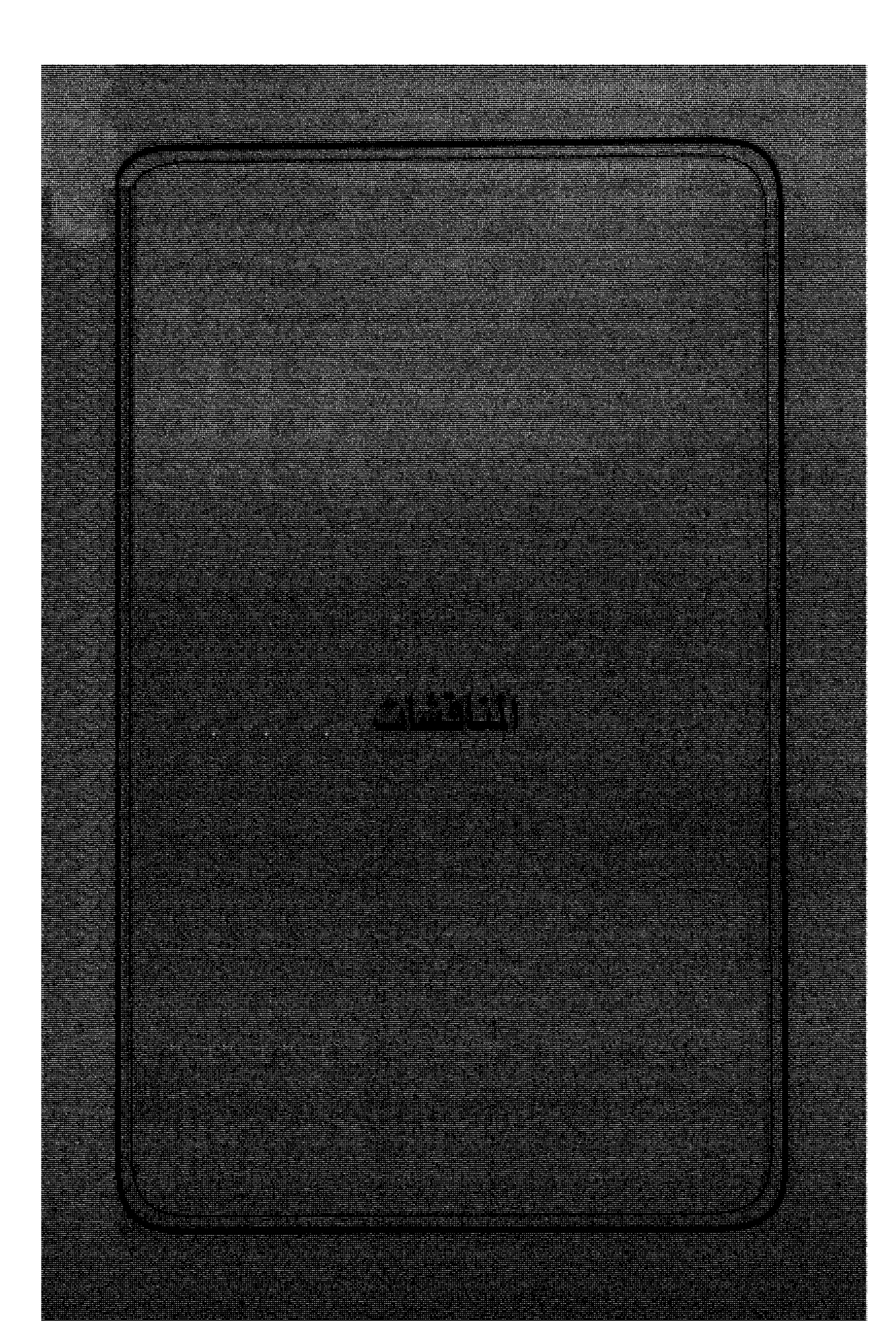
(١٢١) أنظر ما سبق ص٢٠ ، حاشية رقم ٥٩ .

(١٢٢) البداية ٢ / ٦ - ٧ .

(١٢٣) البداية ٢ / ١٢٧ وانظر ما سبق ص٢٢ ، حاشية ٦٥ .

(١٢٤) البداية ١ / ١٤٦ .

(١٢٥) البداية ٢ / ٥٩٥ .


النافثات



رئيس الجلسة الدكتور عجيل النشمي: شكرا لأستاذنا الجليل د. محمود مكي على بحثه القيم وأسلوبه الشيق العلمي الرفيع استمتعنا بأكثر من نصف ساعة وتركنا الاسترسال للدكتور لإمتاعنا بالنقاط العلمية الشيقة التي أثارها، ولا شك أنه بذل في هذا البحث جهدا كبيرا، نسأل الله تبارك وتعالى أن يجعله في ميزانه.

وفي الواقع أستميحكم عذرا باستغلال موقعي بالرئاسة لإبداء ملحوظة قبل أن نفتح النقاش. كان بودي أن الندوة تكون متضمنة لورقة في المساجلة والمقارنة بين ابن رشد والغزالي؛ لأن الحقيقة المساجلة والمناقشات تبرز شخصيتيْ الاثنين الغزالي وابن رشد، وتنبهت لهذه القضية من قراءتي لكتاب للأستاذ عباس محمود العقاد في ابن رشد، فيقول هذه العبارة: **«لم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالي وفي مقدار سلامتها ونفاذ حجتها وبراهينها»** ثم يقول تمت هذه المساجلة برد الإمام ابن تيمية أيضا الذي ناقش فيها براهين ومناهج الأدلة ووضع لعلم المنطق الإسلامي كتاب الرد على المنطقيين، ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى القرن التاسع الهجري القرن الخامس عشر الميلادي في عهد السلطان محمد الفاتح العثماني إلى عالم زمانه خوجه زاده المتوفى سنة ثلاث وتسعين وثمان مائة بالموازنة بين كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وكتاب تهافت التهافت لابن رشد فوضع في ذلك كتابه المشهور، فقط أردت أن أنبه إلى هذه النقطة لو كان فيها ورقة لكانت خليقة أن تثري النقاش.

د. حسن الشافعي: للدكتور عمار الطالبي ملاحظة مكتوبة يقول ورد في ص١٢ من البحث أن كتاب الحج أضيف إلى كتاب الاجتهاد، ولعله يظن أنه كتاب الكلام الفقهي، والحقيقة أنه يشير به إلى كتاب بداية المجتهد نفسه، وأنه ألحقه به بعد مدة تزيد عن عشرين سنة، وليس هناك كتاب آخر في الاجتهاد له يكون قد ألفه حوالي ثلاث

وستين وخمسمائة من الهجرة وأربع وستين وخمسمائة من الهجرة. وشكرا.

د. **محمد بن شريفة**: لعلّي لست في حاجة للتنويه بأخي وصديقي وشريكي في الدراسات الأندلسية المغربية د. محمود فهو بحر زاخر «والبحر من أي النواحي أتيته فلجته المعروف والجود ساحله».

شكرا للدكتور محمود علي مكي على هذا البحث الموسع والحديث المستفيض عن كتاب بداية المجتهد، وهو في تقديري من أهم عطاءات هذه الندوة، فقط أود أن أرجع إلى قضية التهمة وأظن أن المسئول عنها في بداية الأمر هو صاحبنا ابن عبدالملك المراكشي مؤلف كتاب «الذيل والتكملة» الذي اشتركت في تحقيقه مع صديقي إحسان عباس، فهذا المؤرخ كان عندما يترجم للأعلام لا يتغاضى عن شيء من الهفوات، ولا يمر عليها كما يصنع الآخرون، وأضيف إلى ما ذكره د.مكي أنه زيادة على المحاسدة التي تمليها المعاصرة هناك أيضا المنافسة التي تعود إلى البلدية، فأبو الوليد قرطبي والرجلان اللذان اتهما ابن رشد بسرقة الكتاب بخراسان، كلاهما من أشبيلية، وبين المدينتين منافسات معروفة يمثلها المنافسة التي جرت في مجلس أحد الخلفاء الموحدين أو الأمراء الموحدين بين ابن رشد وابن زهر، فقال ابن رشد: إذا مات عالم بقرطبة حملت كتبه إلى أشبيلية، وإذا مات موسيقي بأشبيلية حملت آلاته إلى قرطبة. هذه المنافسة في شهرة مدينة قرطبة بالعلم وشهرة مدينة أشبيلية بالموسيقى والطرب. النقطة التالية توسع فيها أخي د.مكي وهي قضية التأريخ لعلم الأصول في الأندلس الذي بدأه بقي بن مخلد وأظن أن بقي بن مخلد، لم يثر عليه الفقهاء لكونه أدخل شيئا من علم الأصول؛ فهو محدث وجعل من الأندلس دار حديث، وأدخل كثيرا من المصنفات في الحديث كمصنف ابن أبي شيبة، وأما قضية الرسالة والأم فلم يكن لهما أثر كبير في بناء علم

الأصول في الأندلس، أظن أن الباجي ثم ابن العربي أبا بكر اللذين أشرت إليهما هما مؤسسا مدرسة الأصول في الأندلس، ولا سيما أبي بكر بن العربي، وأريد أن أشير إلى كتاب يؤكد هذا، وهو شرح أبي بكر بن العربي للموطأ وعنوانه «القبس» الذي نشر في السنوات الأخيرة، فهذا الكتاب كان فيه أبو بكر حريصا على أن يظهر أن الإمام مالكاً هو مؤسس علم الأصول وليس الإمام الشافعي، في كثير من الإشارات التي نقف عليها في هذا الشرح نجد أبا بكر ابن العربي حريصا على هذه النقطة. الكتاب الذي كان له تأثير في علم الأصول في الأندلس والمغرب هو المستصفى للإمام الغزالي ظهر أثره عند علماء الأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين، وقد أحصيت من الشروح والتعليقات والإضافات في هذا الكتاب أكثر من عشرين عملا لعلماء من أهل القرنين السادس والسابع الهجريين، فهذا الكتاب لخصه أيضا أبو الوليد ابن رشد ونشر تلخيصه منسوبا إلى صاحبه، وقد وقفنا على نسبة هذه المخطوطة التي كانت مجهولة في الاسكوريال، وقفنا على هذه النسبة واضحة في كتاب روضة الأعلام لابن الأزرق، لأنه نقل منه نقلا، ونسبه إليه، فإذا مسألة علم الأصول ظهرت في وقت متأخر. هناك موضوعات أخرى ولكني لا أريد أن أستمر بالتعليق.

د. مكي: أشكر أخي الأستاذ د.محمد بن شريفة على ثنائه على هذا البحث، وهو حقيقة أخ كريم بيني وبينه مودة متصلة وزمالة قديمة، وأودّ أن يكون بيني وبينه حوار، بإيجاز فيما يتعلق بتهمة السرقة يردها الأخ د.محمد بن شريفة إلى ابن عبدالملك، وابن عبدالملك الذي قام بنفسه بنشره أو بنشر أجزاء كثيرة منه، والذي قام بدراسة واسعة له في مقدمة المجلد الثامن من كتاب «الذيل والتكملة» ولكني لاحظت في تلك المقدمة أنه يربط بينه وبين ابن حيان ويتهم رجلين بقضية السلب،

وهي قضية ليعذرني الدكتور ابن شريفة فيها أن أنكرها، أنا أقول إن هذين الرجلين إنما كانا نزيهين إلى أبعد الحدود، وكانا يسجلان لكل إنسان ما له وما عليه، ثم إن ابن عبدالملك لم يكن هو الذي انتقد ابن رشد، هو سجل فقط ما ذكره الفقهيان بإسناد واضح الصحة، إذن فهو ليس مسئولا عما اتهم به ابن رشد، إنما المسئولان هما راوي الخبر بن هارون ثم صاحب الاتهام الأساسي وهو الفقيه بن زرقون. أما مسألة المنافسة بين قرطبة وأشبيلية فأنا أعتقد أنه ليس لها دخل بذلك، صحيح أن هذا الحوار اللطيف دار بين ابن زهر وبين ابن رشد، ولكن ابن رشد على سبيل المثال كان من أكثر الناس إجلالا لبني زهر وقد سجل ذلك في كتاب الكليات كما رأينا في الأبحاث المقدمة، ومن أجل هذا أنا أقول إنه ليس مسألة منافسة بين مدن، لأن هاتين العائلتين بني رشد وبني زهر لم يكن التنافس بينهما يصل إلى حد الثلب، كان كل منهما يكبر الآخر يجله إجلالا كبيرا، ولكن هذه تهمة ذكرها بأمانة ابن عبدالملك، وهي التي ناقشناها في هذه القضية، ولا أريد أن ننسبها إلى عبد الملك، وفي مسألة التنافس بين المدن فيما يتعلق بعلم الأصول في الأندلس يقول د. بن شريفة أن الثورة على بقي بن مخلد كانت لإدخاله الأحاديث، وهذا صحيح فعلا، لأننا نعرف أن بقي بن مخلد كان قد أدخل إلى الأندلس مسند أبي بكر بن أبي شيبة، ووصل الأمر بأحد الفقهاء المالكية وهو أصبغ بن خليل أن يقول: لأن يوضع في قبري رأس خنزير أفضل إلي من أن يوضع فيه مسند ابن أبي شيبة، تعصب أدانه الفقهاء المتحررون بغير شك بأنه يمثل غاية الجمود عند بعض الفقهاء الأندلسيين، نعم هذا صحيح، ولكن اعتراض الفقهاء، وهذا منصوص عليه في قضية ابن مخلد، اعتراض الفقهاء كان لما أدخله بقي ابن مخلد من الخلافيات، وما معنى الخلافيات؟ إنها التي أتى بها عن طريق كتاب الأم لأنه في فروع المذهب الشافعي، وعن طريق كتاب

الرسالة. فثورة الفقهاء كانت من أجل ما أدخله عليهم من علم كان يعد جديدا عليهم، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يخشون مما أدخله بسبب إدخال الرسالة وإدخال الأم لما يثيره ذلك من خلافيات تعني شق أو صدع هذه الوحدة المذهبية المصمتة التي كانت تتمثل في المالكية، ونحن بالفعل نرى أن من تأثير إدخال بقي بن مخلد لهذه الكتب أن اعتنق بعض الفقهاء الأندلسيين مذهب الشافعية واعتنق آخرون المذهب الظاهري، فهذا هو الذي كان الذي يخشى منه الفقهاء، فهم إلى جانب اعتراضهم على إدخاله بعض كتب الحديث التي كانوا يرونها شيئا جديدا كانوا أيضا يعترضون على إدخال الرسالة والأم وعلى الحركة التي أثارها بقي بن مخلد في الأندلس والتي كانت لها ثمرات ينبغي أن نعتني بها. الدكتور محمد بن شريفة يقول إن الأصول لم تتأسس إلا بعد ذلك في القرنين السادس والسابع، نعم وهناك شروح للمستصفى للغزالي، ولكن هذه المبادىء الأولى ينبغي ألا يتجاوز عنها كتاب الدلائل، وللأسف لم يصل إلينا هذا الكتاب، ولكن يدل ما وصف به على أنه من الكتب التي فيها على الأقل بدايات لعلم الأصول الأندلسي، ثم بعد ذلك الثلاثة الفقهاء الكبار في القرن الخامس ابن حزم والباجي وابن عبدالبر يعدون مؤسسين فعلا لعلم الأصول الذي توسع فيه كما ذكرت ابن رشد من ناحية وابن العربي من ناحية أخرى. وأشكر الدكتور بن شريفة على ما أضافه إلى معلوماتي حول شرح ابن العربي **«كتاب القبس»** وقوله إن الإمام مالكا هو مؤسس علم الأصول الحقيقي وهذه معلومة في غاية الطرافة والأهمية، ولعل د. بن شريفة نفسه يقوم ببحث هذه المسألة بشيء من التوسع.

فيما يتعلق بإشارة د.عمار الطالبي التي يقول فيها إن كلام ابن رشد إشارة إلى كتاب ألفه، يقول في هذه الإشارة: «وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا الكلام الفقهي، وهو الذي يدعى بأصول الفقه،

ويقول: إن هذا الكتاب هو بداية المجتهد نفسه. في الحقيقة هذه قضية لا نستطيع أن نقطع بها لأن لابن رشد كتبا أخرى ومن بينها - ربما - هذا الكتاب في الكلام الفقهي، وربما يكون أيضا هو الكتاب الذي عثر عليه بعد أن ظن أنه مفقود، وهو كتاب ضروري في أصول الفقه الذي أشار إليه د.بن شريفة والذي نشره جمال الدين العلوي رحمه الله، وهو كتاب مختصر المستصفى، ربما تكون إشارته إلى هذا الكتاب، هذه مسألة لا نستطيع أن نقطع فيها فيما إذا كان يشير إلى كتابه نفسه بداية المجتهد أم لا. بعد ذلك أود أن أشكر للمعلقين ما تفضلا به من ملاحظات، وأرجو أن يستمر هذا الحوار العلمي، ولكن يضيق المجال الآن عن مواصلته وشكرا.

الدكتور محمد حجي: بسم الله الرحمن الرحيم أنا قد لا أُتَّهم، وأنا أحب وأصادق وأعتز بصداقة الدكتور محمود مكي، إذا نوهت بعمله وقلت إنه حقيقة عمل ثري مفيد جدا، ولكنني على أي حال سواء فيما يخص عرض الأستاذ الكريم أو العروض الأخرى التي قدمت أو المناقشات المتعلقة بفقهية ابن رشد الحفيد أنا سرت في طريق آخر، لأنني أعتقد أن هناك مدخلا سياسيا هو الذي حكم قضية هذا الكتاب وكذلك حكم الفقه الذي اتصف به ابن رشد الحفيد. فيما يخص قضية التهمة إني معجب بدحضها من الدكتور محمود مكي، وأضيف حسب الخطة التي سرت عليها، أن ابن زرقون هذا كان على خلاف مع ابن رشد، فابن رشد كان يسير على خطة الدولة الموحدية، وابن زرقون كان بخلافها، كان مالكيا متعصبا لا يخضع للتهديدات ولا للأوامر التي أصدرتها الدولة بالابتعاد عن الفروع المالكية، حتى أنه ضبط وهو يدرس فروع المالكية هو ورفيق له، فأخذا إلى السجن، ومات صاحبه في السجن، وبقي هو مشردا وأحرقت كتبه، إلى آخره، فهذا يدل على أن خطة الرجلين كانت متخالفة تماما، ولذا كان ابن

زرقون يحقد على ابن رشد، كان يتهمه بالسرقة. كذلك فيما يخص تاريخ تأليف كتاب البداية أنا أقول حسب الخطة التي سرت عليها، أن كتاب بداية المجتهد لم يؤلف ككتاب بهيكل معروف منذ البداية، بل ابن رشد بدأ يؤلف كتابا في الفقه عندما أسند إليه قضاء أشبيلية في ٥٦٥، وبقي في هذا المنصب عشر سنوات، وقيل في الأخبار التي ذكرها المؤرخون أنه كان في أشبيلية عام ٥٧٥، وقد أنهى كتابه في الفقه، ثم بعد ذلك نجده يتابع العمل، ونظرا لكونه كان مرضيا عليه من الدولة فإنه بقي يتابع العمل، أسند إليه قضاء قرطبة ثم قضاء مراكش، وهذا شيء بطبيعة الحال لم يذكر في التراجم الأندلسية وإنما ذكره المراكشي في الإعلام، على أي حال أنا أظن أن ابن رشد كتب في أول الأمر ما يتعلق بالأحكام، وهو ما يفهم من قوله: «وضعت هذا لنفسي تذكرة للأحكام»، أي أنه وضعه لنفسه ليستعين به في القضاء ثم أضاف بعد ذلك القسم الآخر وهو العبادات، فإننا نعرف العبادات تبدأ بالصلاة والصوم والحج وهو آخر أركان الإسلام فموضوعه هو الأخير، فلذلك قلت إنه استمر يكمل هذا الكتاب ويراجعه عشرين سنة، فلذلك وضع الحج في موضعه لأنه قضية الجد ابن رشد في كتاب البنية والتحسين عنده كتاب الحج قضية وقتية الفتوى وقضية الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت كانت قضية وقتية. كذلك أشرتم إلى قضية الأصول والفروع وأن الكتاب، كذلك فضيلة الشيخ الخراساني من قبل، هو أصول أولا، وقلتم إن ما ذكر من الفروع إنما كان للاستشهاد ولأجل إعطاء أمثلة، أظن المسألة مسألة عكس لأن الكتاب هو كتاب فقه، ولكتب الفقه طرقها وأساليبها، ولكتب الأصول كذلك، فكتاب بداية المجتهد هو كتاب فقه يبدأ بكتاب الطهارة والصلاة وكذا وكذا، هذه كتب الفقه، أما كتب الأصول فلا تدخل في هذا، فهي تبدأ بالأصول، يعني المسائل التي تبنى عليها الأحكام؛ على القرآن وعلى

الحديث وعلى الاجماع وعلى القياس إلى آخره، فلذلك القضية في نظري أن ابن رشد الحفيد لكي يتيح لنفسه الكتابة في فروع الفقه وبصفته مالكيا جعل قالبا وغلافا هو قضية الأصول وقضية الاجتهاد، وهذا هو الكتاب الوحيد الذي وجد في هذا القرن، لم تؤلف كتب فقهية في حياته؛ لأن الموحدين كما تعلمون منعوا الفقهاء من التدريس، فحرموا هنا التأليف في الفقه. كذلك قضية مالكية ابن رشد، قلتم إنه متحرر، صحيح، لكن هو مع ذلك مالكي حتى في أدق المسائل، مسألة الاستحسان هذه هو دلل بما يدل عليها، وبين صواب نظر الإمام مالك، وكذلك المصالح المرسلة التي أورد لها أمثلة وإن لم يقل إنها أصل من الأصول الفرعية التي يبنى عليها الدين والشرع، ولكنه بين بكثرة الأمثلة التي أوردها أنه لا سبيل إلى الوصول إلى أحكام إذا لم تتبع ويأخذ بعين الاعتبار هذا الأصل، وكذلك عمل أهل المدينة، وإن كان لم يأخذ به تماما، ولكنه جعله أصلا مؤازرا للسنة، فإذا وردت أحاديث ولو تعارضت فإن عمل أهل المدينة يكون مؤيدا. أما عمل أهل قرطبة وأهل فاس، فإنه تطور إلى «العمل المطلق» الذي عم المغرب وأصبح معمولا به إلى الاستقلال بحيث كانت الظهائر التي تعين القضاة تلزمهم بأن يحكموا بمشهور مذهب مالك والراجح منه.

رئيس الجلسة: لا شك أننا مستمتعون، لكن الوقت انتهى، فإذا أذنت إدارة الندوة إعطاء ربع ساعة إضافية وقبل الأخوة فلا بأس.

د. أحمد رجائي: نرجو أن تكون التعليقات قصيرة قدر الإمكان.

الشيخ محمد الواعظ الخراساني: أريد أن أبين أن عمل أهل المدينة لا يجوز أن يكون دليلا خالصا، إنما عمل أهل المدينة كالإجماع، كلاهما كاشف عن السنة النبوية، فإذا استمر عمل أهل المدينة نعلم أنه مستمر إلى عصر النبي عليه الصلاة والسلام، فهو

يكشف أن النبي هو الذي أجرى العمل. كان عند أهل المدينة قبل الإمام مالك كان هناك فقهاء ومختلفون في الآراء فكل جماعة يتبعون واحدا منهم، فلا يمكن أن يكون هناك عمل مستمر من عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر مالك حتى يكون كاشفا عن السنة، هذا أولا.

الثانية، أعتقد أن هناك خلطاً بين كلمة الأصول عند ابن رشد، وكان القدماء عندهم الأصول والفروع فحتى كان عندهم لكل قسم كتب، فكتب الفروع يعني الفتاوى التي يرجع إليها القضاة ويستفتون منها، أما الأصول فهي أصول الفقه، يعني أصول المسائل المختلف عليها، وهذا ما يريد ابن رشد، وليس علم الأصول كما فهمت من الأستاذ د. مكي.

المسألة الثالثة، أنا عندما قرأت في كتابكم عن الأصول الثانوية فهمت ما هو معلوم عندنا وهو الأحكام الثانوية، هذا للعناوين الثانوية، هناك يقولون للشريعة أحكام، فإذا صدر حكم على سبيل المثال لمصلحة من المصالح فهو مقدم للأحكام فهذا الأصل عندنا في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وشكرا.

د. **إبراهيم بن مراد**: أود أن أعبر عن خالص شكري للمحاضرة القيمة التي استمعت إليها، وقد كنت قرأتها كاملة قراءة المستفيد المستمتع، في الوقت نفسه أود أن أبدي ملاحظة حول علاقة عائلة ابن زهر بعائلة ابن رشد أو علاقة ابن رشد بابن زهر، ابن رشد الحفيد بابن زهر صاحب كتاب التيسير، نعلم أن العلاقة بينهما كانت علمية وطيدة، كما كانت اجتماعية بشرية وطيدة أيضا، لكن بين الرجلين اختلاف في المذهب، اختلاف في الاتجاه وفي الطب، ذلك أن ابن رشد كما ذكرت بالأمس كان فيلسوفا طبيبا، أو كان يعتبر الطب جزءا من الفلسفة

فعلى هذا ألف كتاب الكليات، أما ما يتصل بالطب الخالص فمنه ما يؤلفه أصحاب الكنانيش، واعتبر كتاب التيسير من هذه الكتب تطبيقيا يؤلفه الأطباء في المعنى الطبي الدقيق. أما كتاب الكليات فهو في الأمور الكلية التي تشترك فيها الفلسفة والطب أود أن أشير بعجالة إلى أمر طريف جدا يدل على اتجاه عائلة ابن زهر، فالموضوع هو أن أبا العلاء ابن زهر والد أبي مروان كان قد أهداه أحد الأندلسيين الذين زاروا المشرق في القرن الخامس كتاب القانون لابن سينا، لما رأى أنه الكتاب الرائج المعتمد عليه اعتمادا كبيرا. فنظر فيه ابن زهر ثم بعد مدة وجيزة أصبح يقتطع أوراقه ويضع فيها الأدوية للمرضى، ويقول هذا ليس بطب، لأن كتاب القانون كتاب فلسفي طبي قائم على الفلسفة والطب. أما ابن زهر فكان طبه يقوم على التجربة أساسا، إنه طبيب طبيب وليس طبيبا فيلسوفا، هذا اختلاف جوهري كان بين الرجلين.

د. **محمد عمارة**: بسم الله الرحمن الرحيم بعد الشكر والثناء على العالم الجليل د.مكي عندي ملاحظات قصيرة. أنا أتصور أن عمل أهل المدينة ليس عرفا، وأيضا ليس أصلا مستقلا، إنما هو السنة العملية التي وضعت وتجسدت في واقع المدينة، ومن هنا كان تقديم مالك لعمل أهل المدينة على الحديث الذي يرويه راو واحد؛ لأن عمل أهل المدينة عمل تجسد وأصبح قائما في واقع المدينة.

الملاحظة الثانية: حول إضافة ابن رشد في كتابه للحج، أنا فيما سمعت العرض أن هذا قول قاله آخر غير ابن رشد، ولو كانت القضية موازنة بين الجهاد وبين الحج لجعل ابن رشد باب الجهاد بديلا للحج في هذا الكتاب. القضية الأخرى حول ضيق الشخصية الأندلسية والمغربية بالمذاهب الفقهية الأخرى مع اتساعها ومرونتها وتقبلها للمذاهب الفلسفية والتيارات الفلسفية، أنا مالكي المذهب ودرست المذهب المالكي، ونحن في مصر لم نشعر بأن المذهب المالكي يضيق

بالمذاهب الفقهية الأخرى، لكن أنا أفسر هذا الضيق الأندلسي بالمذاهب الفقهية الأخرى بأن الفقه هو علم الفروع، وعلم الفروع هنا يوحد جمهور الأمة، وهذه منطقة على ثغر رباط في مواجهة الآخرين، تعدد التيارات الفلسفية هذه قضية النخبة والصفوة والخاصة، أما اختراق المذهب الذي يوحد جمهور الأمة في موقع يعيش على ثغر فهذا هو الذي يرفض، فالقضية ليست جمودا لمجرد الجمود، وإنما هي دفاع عن وحدة هوية الجمهور في مواجهة تحديات شرسة. أنا أقول هذه الملاحظة قد تكون أكثر من ملاحظة تاريخية وتراثية، نحن نشهد الآن عبثا بالوحدة المذهبية للجماهير في أقطار الأمة الإسلامية، والناس يذهبون إلى أفغانستان فينقلون الخلافات الفقهية المذهبية هناك، أو يذهبون إلى مصر أو الجزائر هذا يحدث. أنا أقول إن وحدة المجتمع المذهبية مصدر من مصادر قوته، ولعلنا نستفيد بها الآن. ملاحظة الدكتور رئيس الجلسة حول أن تكون هناك ورقة حول المساجلة بين الغزالي وابن رشد أعتقد أن هذا الموضوع يستحق عرضا جديدا، لأننا نشهد الآن بعض الذين يعادون التوجه الإسلامي يصبون غضبهم على الغزالي، بل ويفتعلون نطاق الخلاف مع الغزالي، وأنا أذكر أن أولى طبعات هذين الفيلسوفين في مصر سنة ١٩٠٣، عندما طبع تهافت التهافت طبع في ذات الكتاب تهافت الفلاسفة، والموازنة التي قام بها خواجه زاده. ولذلك هذا منهج عندما أرادت مصر أن تحيي هذا التراث طبعت في صلب الكتاب وعلى هوامشه الثلاث كتب نشرت في طبعة واحدة، وهذا هو احتضان كل تراثنا مع الأخذ منه ما يجيب عن علامات الاستفهام في الواقع والحاضر والمستقبل. وشكرا.

رئيس الجلسة: نستمع إلى رأي الدكتور محمود مكي، فليتفضل، وشكرا.

د. محمود مكي: أود أن أسجل شكري لكل من تناولوا بحثي بكلمة، فإن تعليقاتهم تدل على اهتمامهم بهذا البحث المتواضع، وهو أمر أشكرهم كل الشكر عليه، ومن غير شك فإنني سوف أستفيد من كثير من الملاحظات بل إذا كان هناك تصويبات فأنا أشد الناس حرصا على هذه التصويبات، ورحم الله عالما قال: رحم الله من أهدى إلى عيوبي. فيما يتعلق بهذه التعليقات:

أولاً: د. محمد حجي الذي له فضل كبير في نشر الأعمال الفقهية الأندلسية والمغربية الكبرى مثل المعيار المغرب على سبيل المثال، وغيره من الكتب، أولا تحدث عن ابن زرقون، وعن أنه كان مخالفا للدولة بغير شك أنها إضافة جيدة وهي تفسر هذه الخصومة التي كانت بينه وبين ابن رشد مما حمله على إلصاق هذه التهمة الخطيرة بالرجل، بعد ذلك يقول عن «بداية المجتهد» أنه لم يؤلف ككتاب منذ البدء، وليعذرني إذا اختلفت معه في ذلك، كتاب البداية يبدو محكم التأليف منذ البداية بمنهج واضح بتتبع لكل الأبواب التي ترد في كتب الفقه، ولكن بمقدمة أصولية طرح فيها باختصار شديد ولكنه في غاية التكثيف للأصول التي ينبغي أن يرجع إليها، أو التي تستنبط على أساسها الأحكام، وفي مسألة الحج النص لدينا صريح، النص يقول: **«إن هذا الباب لم يكن المؤلف قد أدرجه منذ البداية ثم بدا له فأضافه»**، والدليل على ذلك أنه وضع تاريخ الفراغ من الكتاب بعد هذا الفصل مباشرة في داخل الكتاب بين كتاب الصوم وكتاب الجهاد وعلى طريقة الكتب الفرعية في الفقه، فهذا الكتاب منذ البداية كانت خطته واضحة في ذهن ابن رشد، هذا تصوري أنا. وكان مزيجا من الأصول والفروع

مع اهتمامه بعدم ذكر الفروع إلا تقوية للأصول، هذا ما اعتقدته، وأظن أن ابن رشد وهو صاحب المنهج الفلسفي الدقيق قد ألف كتابه منذ البداية بشكل مخطط له، وبشكل في غاية الوضوح. طبعا الأستاذ محمد حجي اختلف معي اختلافا جذريا في هذه المسألة؛ لأنه يقول إنه ليس هناك فروع أولا، أنا أعتقد أنه كان في ذهنه الأصول والفروع معا، ولكن على أساس أن الكتاب كتاب أصول وهو ينص على ذلك، وقد أتى بهذا التشبيه وقال في أكثر من موضوع إن كتابنا هذا ليس كتاب فروع، وإنه كان ينوي أن يؤلف كتابا خاصا بالفروع، لا ندري إن كان قد ألفه أم لا. طبعا فيما يتعلق بمالكية ابن رشد نعم أنا أقره على أن ابن رشد كان مالكيا، ولكن كما قلت كان متحررا، كان ينتقي من المذاهب، وكان يضعف آراء المالكية في بعض الأحيان، كان يأخذ بآراء من المذاهب الأخرى، وليست الكبرى مثل مذهب أبي حنيفة أو الشافعي أو ابن حنبل، إنما يأخذ من مذاهب أقل انتشارا وشهرة مثل الأوزاعي، والليث ابن سعد والثوري وأبي ثور وسفيان بن عيينة وغيرهم من الفقهاء، إنما كان مالكيا وكان قد تولى القضاء، وحينما يلي امرؤ القضاء فلا بد أن يحكم بالمذهب الجاري بين أهل البلد، حتى إن بعض الشافعية الذين تولوا القضاء في الأندلس أو الظاهرية كانوا مضطرين لأن يحكموا بالمذهب المالكي، أذكر منهم أسلم بن عبدالعزيز الذي كان الشافعيا وتولى القضاء في أيام عبدالرحمن الناصر في أوائل القرن الرابع الهجري فإنه كان على الشافعيته لا يحكم إلا بالمذهب المالكي، ثم بعد ذلك نرى منذر بن سعيد البلوطي، وكان ظاهريا، وله كتاب يهاجم فيه تقليد المالكية، ولكنه حينما ولي قضاء الجماعة في قرطبة لم يكن يقضي إلا بالمذهب المالكي، ويقول هذا ما

رأيت عليه الناس، وهكذا بعد ذلك، فهذا شيء لا أخالف فيه. وأشكر الأستاذ محمد حجي شكرا جزيلا على الإضافة التي أضافها حول العمل الفاسي ثم العمل المطلق الذي يحكم به حتى في الظهائر الرسمية التي تصدر عن الدولة. بعد ذلك حجة الإسلام أشكره أيضا على ما تفضل به من ملاحظات، طبعا عمل أهل المدينة محترم، وله حجيته، وهو كاشف عن السنة نعم، وهذا ما قاله ابن رشد نفسه، ابن رشد قال هذا، وأنه قبل عمل أهل المدينة، وهو صحيح، ولكنه انتقد هذا العمل في بعض الأشياء، وأورد حوارا طريفا بين محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة والإمام مالك حول مسألة الصاع النبوي وهذا يدل أيضا على الحوار بين هؤلاء العلماء المتخالفين، ولكنهم كانوا دائما يصدعون ويخضعون إلى الحق، كان محمد بن محمد الحسن الشيباني هو أكبر تلاميذ الإمام أبي حنيفة حينما جادل الإمام مالك بن أنس. مالك بن أنس أقنعه بأن الصواب هو تقدير المد كما جرى به عمل أهل المدينة فانصاع له محمد بن الحسن، وأخذ بهذا الرأي مخالفا رأيه القديم المأخوذ من أبي حنيفة نفسه. ولكن فيما يتعلق بأنه كان أصلا أم لا، أنا أعتقد، وهذا من ممارسة كتب الفقه المالكي، أن عمل أهل المدينة كان يعد أصلا بالفعل، وهذا ما نص عليه ابن عبدالبر حينما أضافه باعتباره أصلا خامسا، وهذا ما قاله ابن خلدون، ينبغي ألا يخلط بينه وبين الإجماع، فالإجماع شيء عند المالكية وعمل أهل المدينة شيء آخر، هو عمل لا يستند إلى حديث أو أثر نبوي، إنما هو شيء اعتاده الناس كما يقول، أخذه الناس جيلا بعد جيل، وابن رشد يحترم هذا العمل، لأنه يقول إذا كان قد أخذ جيلا بعد جيل فإنه لايعقل أن يكون مخالفا للجيل الأول وهو جيل

الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، لكنه من ناحية الحجية كان يعتبر أصلا يعتد به اعتدادا كاملا، فيما يتعلق بالأصول الثانوية والأحكام الثانوية نعم، ولكن الأحكام شيء والأصول شيء آخر، الأحكام تتعلق بمسائل فردية، بأحداث، بلوازم، أما الأصول وهي التي ذكرها ابن رشد فإنها أصول يحتكم إليها كقواعد ومبادىء.

الأستاذ ابراهيم بن مراد تحدث عن علاقة ابن زهر وابن رشد والاختلاف بينهما فيما يتعلق بالمنهج الطبي، ولا شك أنه محق في كل ذلك، إنما أسجل أن علاقة ابن رشد وابن زهر علاقة طيبة وكان بين الرجلين احترام متبادل، وابن رشد طبيب فيلسوف بخلاف ابن زهر الذي كان طبيبا ممارسا، طبيبا بمعنى الكلمة، وهذا هو ما يعترف به في تواضع جم ابن رشد نفسه، وهو يشير إلى كتاب التيسير بالذات، ويثني عليه.

الدكتور محمد عمارة أيضا أثار مسألة عمل أهل المدينة، وقال إنه عرْف وليس أصلا، ولكن يؤسفني أن أخالفه في ذلك، فهو عرْف جرى أو عادة جرى عليها الناس في المدينة مشتقة من الرسول صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم بعد ذلك من الأجيال التالية حتى جيل الفقهاء السبعة الذين كانوا أساتذة للإمام مالك، والذين يعتد بهم، فعمل أهل المدينة هو ما أخذه هؤلاء الفقهاء من ذلك التقليد أو العرف الذي جرى في المدينة، وأما اعتباره أصلا فنعم، كما قلت، المالكية يعدونه أصلا، وهم يصرحون بذلك تصريحا واضحا، ومن هنا كان هجوم غير المالكية على هذا العمل، ابن حزم في كتاب الأحكام في ثلاثة مواضع يخصص أكثر من مائة صفحة لمناقشة هذا العمل، ولو لم يكن أصلا

لما اهتم به كل هذا الاهتمام. إضافة ابن رشد لكتاب الحج وقوله أن ابن رشد كان ينوي في البداية حذف كتاب الحج، ولكن كما بينت المبررات في ذلك، لأنه قائم على فتوى ليست له فقط وإنما لجده ولكثير من الفقهاء الذين كانوا يقولون إن الجهاد أولى للأندلسيين من الحج، ومن هنا كان هجاء ابن جبير له، وفي البحث تفصيل لهذه المسألة، هو كان ينوي بناء على ذلك ألّا يضع كتاب الحج، ولكنه رأى أن الكتاب سوف يكون ناقصا، وهناك أسباب سياسية ذكرها ابن رشد، فيه وهي تبدو وجيهة، وإن لم تكن مقنعة تماما، مع ذلك فإن ابن رشد رأى أن يضيف باب الحج في الآخر حتى يصبح مكتملا، ولكن أين يضيفه؟ وضعه في الترتيب الذي جرى عليه مؤلفو الكتب الفقهية بين بابي الصوم والجهاد. أما عن ضيق الأندلسيين بالمذاهب الفقهية الأخرى يقول الدكتور عمارة إنهم أوسعوا صدورهم للمذاهب الفلسفية، في الحقيقة أنهم كانوا ضيقي الصدور بالمذاهب الفلسفية، والذي يقرأ مقدمة كتاب طبقات الأمم لصاعد الطليطلي، أو يقرأ كتاب مقدمة المنطق لابن تلوز، يجده يتحدث في مقدمة طويلة عن هذه المذاهب التي كانت تضطهد اضطهادا شديدا في الأندلس، لذلك لا يشتغل بها إلا أقلية، ونحن نرى أن أول من اشتغل بهذه المسائل في الأندلس كان ابن مسرة الذي توفي في سنة تسع عشرة وثلاثمائة، وهناك بيان من الدولة يدين هذه المدرسة ويدين هذا المذهب، ويتوعد كل من يدين به، بالرغم من أن الرجل كان يعمل على أخذ آراء من المعتزلة ومن الشيعة ويخلطها ببعض المبادىء السنية، يعني كان فيلسوفا متواضعا، لم يكن فيلسوفا بمعنى الكلمة، ولكن له بعض الآراء الفكرية التي رأى فيها الفقهاء الأندلسيون أيضا خروجا ومروقا على الدين حتى

أنهم أحرقوا كتبه، ثم بعد ذلك نعرف اضطهاد المنصور ابن أبي عامر للكتب الفلسفية وإحراقه لها، وبعد ذلك في ظل الحرية الفكرية في أيام الطوائف فإن الفلسفة كانت دائما شيئا مكروها. فيما يتعلق بضيقهم ببقيّ بن مخلد وبكل هؤلاء الذين أدخلوا كتب الحديث وأدخلوا كتب الأصول. أنا مع الدكتور عمارة، لأنه تنبه بذكاء إلى مسألة في غاية الأهمية قد درستها من قبل في دراسة موسعة، وهي ما هو سبب نفور الأندلسيين حتى من شيء يبدو متفقا تماما وداخلا في السنة وهو الأحاديث؟ السبب هو خوفهم دائما من الخلاف. هو تنبه إلى مسألة الوحدة المذهبية التي كانت تلي في الأندلس الوحدة السياسية، في الوقت نفسه كان الأندلسيون يرون أنهم هم الثغر المخوف، والثغر آخر بلاد الإسلام التي تواجه لا الممالك المسيحية الأسبانية فقط وإنما أوروبا كلها، فكانوا يرون الحفاظ على الوحدة أمرا ضروريا تماما، لا الوحدة السياسية إنما الوحدة المذهبية أيضا، أصبحت الوحدة السياسية والمذهبية شيئا واحدا، فكانوا يخشون كل الخشية من كل ما يدخل عليهم الخلاف، من أجل هذا رفضوا مذهب أبي حنيفة حينما قدم به على استحياء بعض الفقهاء، ورفضوا مذهب الشافعي، وحاربوا نص ابن مخلد محاربة شديدة. وأذكر محاورة دارت في أفريقيا بين فقيه أفريقي وفقيه زار بلاد المشرق وعاد يتحدث عن تجربته في بلاد المشرق، وقال وجدت هناك أهل المذاهب المختلفين لهم حلقات ينصبونها في المساجد، ثم يأتي رؤساء هذه الحلقات فيقومون جميعا احتراما، بينما يكون في هذه الحلقات ليس مذاهب سيئة فقط وإنما كان هناك دهرية وملاحدة وقوم يقولون في حواراتهم: «**لندع القرآن والسنة فنحن لا نعترف بهما**، وليكن حوارنا على أساس عقلي»، وقال: إن

المسلمين كانوا يقبلون ذلك في بغداد، رد عليه الفقيه الأفريقي فقال: أوصل المسلمون في المشرق لهذا الحد؟ ذهب الإسلام لا إسلام إلا في المغرب. السبب في تشدد المغاربة أو الأفريقيين الشماليين والأندلسيين في مسألة الوحدة المذهبية لها ما يبررها، ولها ما يفسرها تماما، وقد تناولت في هذا الموضوع المزيد من التفصيل في دراسة عن التيارات الثقافية المشرقية وأثرها في تكون ثقافة في الأندلس. وشكرا جزيلا.

رئيس الجلسة: أولا لا يسعنا في هذه الجلسة العلمية الشيقة إلا أن نشكر الأستاذين العالمين الجليلين الشيخ محمد الواعظ الخراساني والدكتور محمود علي مكي على ما قدما من جهد واضح في البحثين القيمين، ونشكر للحضور الكريم المداخلات العلمية الدقيقة، ونذكر بالجلسة الثانية التي تبدأ في الرابعة والنصف، وسيكون موضوعها شيقا ومكملا لهذا الموضوع، سيتحدث فيها الدكتور محمد حجي حول مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية، ويتحدث فيها الأستاذ الدكتور حسن الشافعي حول ابن رشد المتكلم.

* * *

الجلسة الثانية

أ - تابع ابن رشد الفقيه

الرئيس: الدكتور حامد جامع

المقرر: الدكتور محمود مكي



رئيس الجلسة: الدكتور حامد جامع.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين نبدأ، وبعونه جل ثناؤه نستعين، وبالصلاة والسلام على نبي هذه الأمة ومعلمها ورسولها وهاديها سيدنا محمد بن عبدالله، نبارك جمعنا ونمتثل أمر ربنا حيث أمرنا **«إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما»** صلوات الله وسلامه وتحياته وبركاته على سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وصحابته وعلى كل داع بدعوته، مبلغ لرسالته، وبعد، فهذه هي الجلسة الثانية من اليوم الثاني من مؤتمر عالمنا الموسوعي أبي الوليد الحفيد ابن رشد، وكما استمعنا واستمتعنا بمحاضرات اليوم الأول والجلسة الصباحية هذا اليوم سنستمع ونستمتع بمحاضرة نبدأ بها على بركة الله هذه الجلسة، وهي لأستاذ جليل له في الدراسات الإسلامية والعربية قدم راسخة، وآثار محمودة وبخاصة ما يتصل بالدراسات عن عالمنا ابن رشد، ذلكم المحاضر هو الدكتور محمد حجي وهو أستاذ التاريخ بجامعة محمد الخامس، وهو العميد السابق لكلية الآداب بالرباط وهو رئيس الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، وهو، قبل ذلك وبعد ذلك، من تعرفون علما وبحثا وإنتاجا وتأليفا، وموضوعه الذي يعرضه على حضراتكم هو مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية.

د. محمد حجي: بسم الله الرحمن الرحيم، شكرا سيدي الرئيس على عباراتكم اللطيفة.. حضرات السيدات والسادة، مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية هذا هو الموضوع الذي سأحاول أن أتطرق إليه بكثير من الإيجاز.



مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه

الدكتور/ محمد حجي



مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه

دكتور محمد حجي
جامعة محمد الخامس - المغرب

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في قرطبة عام ٥٢٠/ ١١٢٧، وهو العام الذي توفي فيه جده وسميه أبو الوليد ابن رشد كبير فقهاء الأندلس وشيخ الجماعة بدون منازع، فنشأ ابن رشد الحفيد وترعرع في بيئة علمية عريقة متزعمة للفقه المالكي في مدينة تعد ثالثة الحواضر العلمية الكبرى في العالم الإسلامي، واعتنى بتعليمه والده أبو القاسم أحمد من أنجب طلبة محمد بن رشد الكبير، فكان معلمه الأول بالإضافة إلى جماعة من كبار فقهاء الأندلس والمغرب في ذلك العصر، وكلهم من المتخرجين على يد القاضي محمد بن رشد الجد أمثال أبي مروان عبد الملك بن مسرة، وأبي القاسم بن بشكوال، والقاضي أبي الفضل عياض بن موسى السبتي، وأبي جعفر بن عبد العزيز وغيرهم كثير. وأجازه وهو لم يبلغ بعد العشرين من عمره إمام الفقهاء المالكية في عصره أبو عبد الله المارزي. وسيظل ابن رشد متأثراً بهذا الشيخ سالكاً نهجه في مؤلفاته: التلقين، والإنباء في الرد على الإحياء، وإيضاح المحصول في الأصول.

هكذا إذن تكوّن ابن رشد تكويناً فقهياً متيناً، واحتل بهذه الصفة مكانة مرموقة بين فقهاء الأندلس، وذاع صيته في العدوة الجنوبية،

فسماه الخليفة الموحدي عبد المومن قاضياً بقرطبة عام ١١٥٣/٥٤٨ واستدعاه إلى حاضرته مراكش في مهمة علمية سنتحدث عنها بعد، وأسند إليه قضاء مراكش مع البقاء على القضاء في الأندلس. كل ذلك وابن رشد لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره حسب قول ابن إبراهيم المراكشي في كتابه الإعلام (٤ : ١٣١). ثم سُمي بعد ذلك قاضياً بإشبيلية ثم في قرطبة ومراكش، وفي نفس الوقت كان يُفزع إلى فتاويه الفقهية من مختلف أنحاء الأندلس. كل هذا يدل على أن ابن رشد الحفيد فقيه حقاً بل طليعة فقهاء عصره دراية وتطبيقاً. ومع ذلك لم يشتهر إلا كفيلسوف وطبيب، ولايذكِّر بجانب الفقه عنده إلا وصفه بالقاضي، ولايعرف من مؤلفاته التي أنافت على المائة إلا كتابان أو ثلاثة في الفقه وأصوله. فلماذا هذه الضبابية في جانب الفقه من شخصية ابن رشد؟ وكيف تحول في المنظور العام من عالم بالشريعة قائم عليها إلى مجرد فيلسوف وطبيب؟ أهو عزوفه عن الفقه والمنقولات إلى الحكمة والمعقولات؟ أم هي نكبته **الأليمة** التي استهدفت دينه وعلمه؟

حقاً كتبت بحوث عديدة تناولت الجانب الفقهي **عند ابن رشد** كبحث الأستاذ (برانشفيك) عن ابن رشد الفقيه، (باريس) **الذي تتبع** مواقف ابن رشد من المذاهب الفقهية وأئمتها ومن **الخلاف بينها** وأسبابه، ودراسة الدكتور (حميد الله) عن أفكار ابن **رشد في فلسفة** الحقوق والقانون (تطوان) وعنايته بإيراد آراء فقهاء الأمة **من الصحابة** فمن بعدهم ومستند كل واحد من القرآن والسنة والقياس، **مع** الترجيح وبيان الصحيح، وبحث الأستاذ (عبد المجيد التركي) **عن مكانة** ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس (الرباط) وإبرازه **تطبيق** ابن رشد أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبواب الفقه السني. **لقد** أفادت هذه الدراسات ولاشك بتحليلاتها وتأويلاتها، لكنها لم **تحل** الإشكال

المطروح. وما ذلك في نظري إلا لعدم إدخال عنصر التاريخ في هذه الدراسات، لأنه لايمكن أن يفهم ابن رشد فقيهاً بمعزل عن التاريخ الفكري والديني لدولة الموحدين، علماً بأن هذا التاريخ اختلط وتشابك إن لم أقل تناقض بفعل متناوليه من مؤيديه ومعاديه. ولا أزعم أنني سأقوم في عرضي السريع هذا بدراسة تاريخية كفيلة بكشف الحجب المخيمة على الجانب الفقهي في شخصية فقيه قرطبة ومراكش الفيلسوف، وحسبي أن أوظف بعض الإشارات التاريخية عن الفترة التي سبقت ابن رشد أو عاشها، في محاولة تقريبية لإبراز وضعية الفقه المالكي في إطاره العام بالغرب الإسلامي ومكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية مَنْ سبقه ومَنْ لحقه. ولن يزيح هذا الاشكال وذيوله سوى دراسة مفصلة تتناول بالنقد والتحليل تاريخ الفكر والدين عند الموحدين وعلاقتهما بالفقه والفقهاء المالكيين وابن رشد الحفيد بصفة خاصة.

الكل يعلم أن دولة الموحدين قامت من أول يوم على معاداة الفقهاء المالكيين عُمُد دولة المرابطين وأنصارهم وعملت ما استطاعت للتخلص من المذهب المالكي ومحوه من الغرب الإسلامي. وهذه ثاني محنة عرفها المالكية في هذه المنطقة

إذْ سبق للعبيدين حكام إفريقية أن حاربوا المالكية في القرن الرابع الهجري (١٠م)، وعملوا على إحلال فقههم الذي سموه فقه آل البيت محل الفقه المالكي، واضطهدوا من سواهم من الفقهاء الذين كانوا يعملون مع دولة الأغالبة المنتهية. وقد سجل القاضي عياض في كتابه المدارك (٥: ٦٦ - ١٤٧)، عند تعرضه للطبقة الرابعة من فقهاء المذهب المالكي من أهل إفريقية ما لحقهم من اضطهاد ومضايقات كما حدث لكل من أبي القاسم الطرزي الذي كان يتولى المظالم بالقيروان والقضاء بصقلية في آخر دولة بني الأغلب، وأبي سعيد محمد بن

محمد بن سحنون حفيد مؤلف المدونة الكبرى والفقيهين الكبيرين أبي اسحاق إبراهيم بن البرذونز وأبي بكر بن هذيل.

وعلى الرغم من كل ذلك وبفضل المقاومة العامة فقد خرج المذهب المالكي من هذه المحنة أشد ما يكون قوة ورسوخا.

وقبل ولادة ابن رشد بخمس سنوات اجتمعت قبائل المصامدة في السوس الأقصى والأطلسين الكبير والصغير حول محمد بن تومرت الهرغي، وهو فقيه متقشف طموح تظاهر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وادعى المهدوية والعصمة، وسمى أتباعه الموحدين تعريضاً بالمرابطين وفقهائهم الذين اتهمهم بالتجسيد والمروق من الدين. وقد بايع المصامدة ابن تومرت على «التوحيد وقتال المجسدين دونه».

تمثل هذه الجملة القصيرة الإديولوجية التي سيسير عليها الخلفاء الموحدون للإجهاز على دولة المرابطين وتعاليمهم أولا، ثم لسن خطة عقدية - تشريعية للدولة الناشئة تتلخّص في نقطتين:

الأولى: إنكار عقيدة جماعة أهل السنة السائدة في عهد المرابطين التي تثبت الصفات الموجودة القائمة بذات الله تعالى، ولاترى تأويل المتشابه من الآيات والأحاديث وتتركها على ظاهرها.

الثانية: إنكار ما كان عليه الفقهاء من تقليد وتشبث بفروع المذهب المالكي.

تبنّى ابن تومرت في النقطة الأولى رأي المعتزلة في أن صفات المعاني يلزم إن قلنا بقدمها تعدد القدماء والآلهة. وإن قلنا بتدليلها في حقه تعالى يلزم عن افتقارها إلى عللها حدوثُها، وكلا الأمرين مستحيل في حقه تعالى. كما أن ترك المتشابه على ظاهره دون تأويل يُفضي إلى تجسيد الذات الإلهية وتجسيمها. ورأى ابن تومرت في تقليد الفقهاء

واقتصارهم على ما في كتب الفروع جموداً وخلافاً لما يأمر به الشرع من الفهم وإعمال النظر من جهة، وإعراضاً عن كتاب الله وسنة رسوله. واستنتج - سياسياً طبعاً - من كل ذلك أن المرابطين وفقهاءهم وعامة المقلدين لهم كفار مشركون مجسدون.

وكبديل لما تقدم دعا ابن تومرت إلى ما يلي:

- فيما يخص الاعتقاد أتى بمذهب مزيج من السنة والاعتزال قائم على الحجج العقلية وتأويل المتشابه من الآيات والأحاديث. وألّف في ذلك المرشدة في التوحيد وعقائد أخرى بالعربية واللسان البربري.

- وفيما يخص التشريع دعا إلى نبذ فقه الفروع كلياً، والرجوع في الأحكام إلى الكتاب والسنة، وألّف في ذلك كتاباً جمع فيه الأحاديث المتعلقة بالطهارة.

هكذا لم يمت ابن تومرت في رمضان عام ٥٢٤/١١٢٩ حتى ترك للموحدين خطة فكرية - دينية واضحة، ونماذج حية يحتذونها، تقتضي تعطيل عمل كافة الفقهاء ونبذ جميع التراث الفقهي المتراكم عبر ثلاثة قرون.

فماذا كان موقف خلفاء ابن تومرت من هذه التعليمات الصارمة؟

كان أول خليفة لابن تومرت تلميذه عبد المومن بن علي الكومي (٥٢٤ - ٥٥٨/ ١١٣٠ - ١١٦٣) « الذي كان فقيهاً عالماً بالأصول والجدل والحديث مشاركاً في كثير من العلوم الدينية والدنيوية» وكان صارماً في تطبيق تعاليم «الإمام المهدي المعصوم» سائراً على أثره حذو النعل بالنعل، غير أنه شُغل طوال سبع عشرة سنة بمناوشة المرابطين ومطاردتهم في الأطم والحصون التي يأوون إليها قبل أن يتمكن من الدخول إلى حاضرتهم مراكش، ثم شُغل سنوات أخرى بالثورات التي

قامت ضد الموحدين في مختلف جهات المغرب والأندلس، ولم يتفرغ للنظر في الحياة الفكرية إلا ابتداءً من عام ٥٤٧/١١٥٢ حيث استدعي ابن رشد الحفيد إلى مراكش ليساعده في مشاغله الروحية والفكرية. ومعلوم أن عبد المومن أخذ يفكر آنذاك في استصلاح المساجد في جميع أرجاء امبراطوريته وإقامة جامع كبير بحاضرة مراكش وتم بالفعل تأسيس جامع الكتبيين العظيم عام ٥٥٣/١١٥٨ تمهيداً لترسيم التعليم حسب طريقة ابن تومرت. وفي عام٥٥٠/١١٥٥، أو ٥٥٥ حسب بعض الروايات، أمر عبد المومن بإحراق كتب الفروع، ويبدو أن المقصود بهذا الأمر لم يكن غير تذكير الفقهاء بفكرة الإمام ابن تومرت، وتوعد المالكيين الذين استغلوا انشغال الدولة عنهم للعكوف على قراءة هذه الكتب المحببة إليهم. ويتفق المؤرخون على أن الكتب لم تحرق في هذا التاريخ، وإنما قلَّ تداولها وتدارسها في الجوامع، وإن بقيت مقروءة في السر كما سنرى.

وقد خلف عبد المومن ابنه أبو يعقوب يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠/ ١١٦٣.١١٨٤) وكان عالماً مفكراً متفتحاً على الفلسفة لا يفارق مجلسه طبيبه الشهير أبو بكر بن طفيل، إلا أن موقفه من الفقه المالكي والفقهاء لم يتغير عن موقف أبيه، فظل يهدد ويضيق الخناق على الفقهاء، وأعلن أن من وجدت عنده ورقة في الفروع قتل دون مراجعة، وخطب بذلك على المنابر. ويمثل تشدده ما أورده المراكشي في المعجب رواية عن كبير فقهاء إشبيلية أبي بكر ابن الجد أنه لما دخل لأول مرة على يوسف الموحدي وجد بين يديه كتاب ابن يونس (من أمهات فروع المالكية) فقال له: يا أبا بكر انظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أو أكثر من ذلك، فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ قال ابن الجد: فافتتحت أبين ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي

وقطع كلامي: يا أبا بكر: ليس إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبي داوود وكان عن يمينه، أو السيف.

وبالفعل نال الفقهاء في عهده عنت شديد، فاضطر معظمهم إلى الانقطاع عن تدريس الفقه إلا أحاديث العبادات والأحكام، والكف عن التأليف جملة، كالفقيه أبي بكر بن الجد متقدم الذكر الذي كان آية في حفظ أصول المذهب وفروعه لم يخلف إلا كتاباً صغيراً في الزكاة كان أملاه على طلبته قبل أن تشتد وطأة المراقبة. ومن الفقهاء من هجر الأندلس إلى مناطق كانت خارج نفوذ الموحدين كعبد الحق بن الخراط الإشبيلي الذي التجأ إلى بجاية وتولي القضاء لبني غانية. فلما احتل الموحدون هذه المدينة امتحنوه وأهدروا دمه ولم ينج إلا بفضل مؤاخاة الشيخ أبي مدين الغوث. واضطر ابن الخراط إلى تأليف كتب على نمط يرضي الموحدين، مثل كتاب الأحكام الشرعية من الحديث، وهي ثلاثة كبير ووسط وصغير. ومن لم يستطع من الفقهاء أن يكبح جماح تعصبه للمذهب المالكي تعرض للتعذيب والتقتيل كالشيخ أبي الحسين محمد بن زرقون الإشبيلي الذي عُثر عليه وعلى رفيق له يقرآن فروع المذهب المالكي فأخذا وحُبسا للقتل صبراً، ثم قيدا وسجنا، فمات رفيقه في السجن وطال حبس ابن زرقون بعده وأحرقت كتبهما. ولم يسلم من مؤلفات ابن زرقون سوى كتابه المعلى في الرد على المحلى لابن حزم، وتهذيب المسالك في تحصيل مذهب مالك. وهو غير تام ولعله اضطر إلى تركه كذلك.

وتذكر كتب التاريخ أنه في غمرة هذه الأهوال استدعى أبو يعقوب يوسف ابنَ رشد إلى مراكش عام ٥٦٥/ ١١٧٠، بعد أن أنبأه ابن طفيل بعلمه وفقهه وطول باعه في علوم الأوائل. فلما دخل ابنُ رشد سأله الخليفة عن رأي الفلاسفة في السماء أقديمة أم محدثة؟ فجزع ابن رشد وأنكر أن يكون من أهل هذا الفن، فاسترسل يوسف يتكلم عن المسألة

ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم فانبسط ابن رشد في النهاية وتكلم فعرف ما عنده. ثم استدعى ابنُ طفيل ابنَ رشد وأخبره بأن أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو أو المترجمين عنه وغموض أغراضه، وطلب منه أن يلخص هذه الكتب ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها جيداً. قال ابن رشد «فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو طاليس».

وسمّي الخليفةُ يوسفُ ابنَ رشدٍ في نفسِ السنة (٥٦٥) قاضياً بإشبيلية، ولا ندري كم مكث في قضائها، إلا أننا نعرف أنه كان في عام٥٧٥/١١٧٩ مازال يعيش في إشبيلية حيث أتم رسالته الفقهية. وفي سنة ٥٧٨/١١٨٢ استدعاه يوسف بن عبد المومن إلى مراكش ليكون طبيبه الخاص بعد وفاة ابن طفيل. وفي هذه الرواية قلق، إذ المعروف أن وفاة ابن طفيل كانت بعد وفاة يوسف عام ٥٨١/١١٨٥ فلعل ابن طفيل كان قد عجز عن القيام بمهمته لتقدم سنه فاستبدل به الخليفة ابن رشد.

ويعد عصر الخليفة الثالث يعقوب المنصور (٥٨٠ - ٥٩٥/ ١١٨٤ - ١١٩٩) أشد العصور وطأة على الفقه والفقهاء المالكية. وقد لخص موقف هذا الخليفة معاصره المؤرخ عبد الواحدالمراكشي في المعجب قائلا «وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ففعل ذلك فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبراذعي وواضحة ابن حبيب، وماجانس هذه الكتب ونحا نحوها. لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار.. وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك

وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث».

وقد أمر يعقوب المنصور جماعة من الفقهاء بجمع أحاديث من الصحيحين والموطأ وكتب السنن في موضوع الصلاة وما يتعلق بها على نحو ما صنع ابن تومرت في أحاديث الطهارة، فكان يأمر الناس بحفظها ويجزل العطاء لمن حذقها من الخاصة والعامة.

وتذكر كتب التاريخ أيضاً حظوة ابن رشد عند يعقوب المنصور الذي سماه قاضي الجماعة بقرطبة مرة أخرى إلى أن نكبه النكبة العظمى سنوات قبل وفاته وأسكنه مع اليهود. لكنه رضي عنه بعد ذلك ورده إلى القضاء واستدعاه إلى مراكش فتوفي بها عام ١١٩٨/٥٩٥ ودفن خارج أحد أبوابها ثم نقل جثمانه إلى قرطبة.

تدل هذه الإشارات التاريخية التي اضطررنا - حسب ضغط طبيعة هذا العرض - إلى استعراضها مجملة بحسب فترات الخلفاء الموحدين الثلاثة الذي عاصرهم ابن رشد على ما يأتي:

أ - ما كان عليه ابن رشد من تعقل ومداراة تجاه حركة الموحدين وآرائهم الدينية حتى إنه شرح عقيدة المهدي ابن تومرت المرشدة، وألف مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه وما فضل من علم الإمام المهدي.

ب - صرف ابن رشد عن الفقه بكيفية غير مباشرة عندما أشار عليه الخليفة أبو يعقوب يوسف - ومباشرة بواسطة ابن طفيل - بشرح كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة القدماء وتلخيصها. فكان له في ذلك شغل شاغل تدريساً وتأليفاً.

ج - استمرار ابن رشد في الاتصال بطلبته الفقهاء، ولاسيما في فترات

توليه القضاء بقرطبة وإشبيلية، حسبما يستفاد من بعض كتب البرامج والفهارس، فكان يدرس لهم الفقه المالكي ممزوجاً بالخلاف العالي على نحو ما في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد كما سنرى.

وإنك لتجد معظم فقهاء الأندلس المخضرمين الذين عاشوا النصف الثاني من القرن السادس وشطراً من القرن السابع هم من تلاميذ ابن رشد، أمثال أبي القاسم عبد الرحيم بن الفرس، وعبد الكبير بن محمد الغافقي، وسهل بن مالك الأزدي الغرناطي، والقاسم ابن الطيلسان، والمجاهد الشهيد سليمان الكلاعي، وقد تولى بعضهم القضاء أو خططاً دينية سامية أخرى، ولهم تآليف فقهية مصطبغة بصبغة فقه الحديث الشائع في ذلك العصر.

وتنبئنا كتب التراجم والبرامج أن المؤلفات الفقهية الخالصة نادرة جداً إن لم تكن منعدمة أيام دولة الموحدين إلى عصر الخليفة المأمون بن يعقوب المنصور الذي تنكر عام ١٢٢٨/٦٢٦ لتعاليم ابن تومرت ولعنه على المنبر، وكتب إلى جميع البلاد بمحو اسمه من السكة والخطبة، وتغيير سننه التي ابتدعها للموحدين. وأن الفقهاء النابهين قبله التجؤوا إلى التأليف في أحكام القرآن والسنة، وبعضهم كررها فكانت له الأحكام الكبرى والوسطى والصغرى.

وهكذا لم يعرف العهد الموحدي سوى كتابين فقهيين هامين امتزج فقههما بالأصول، وموّه عنوانهما على محتواهما فلقيا قبولاً وتقديراً منذ تأليفهما ومازالا محط اهتمام الدارسين حتى اليوم. وهما (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد، و(الإقناع في مسائل الإجماع) لعلي بن القطان الفاسي، وهو فقيه متمكن معاصر لابن رشد حظي مثله عند الموحدين ونال بخدمتهم دنيا عريضة وامتُحن كذلك في آخر حياته وأخرج من بلده إلى أن مات بسجلماسة.

ألف ابن رشد بداية المجتهد عندما ولي قضاء إشبيلية عام٥٦٥/ ١١٦٩ ومازال ينظر فيه ويتعهده بالزيادة والتهذيب إلى عام ٥٨٤/١١٨٨ حيث أضاف إليه كتاب الحج، وقد عرض ابن رشد في بداية المجتهد - كما قال في المقدمة - مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، ونبه على نكت الخلاف فيها مما يجري مجرى الأصول والقواعد. اهتم بالمسائل المنطوق بها في الشرع أو المتعلقة بالمنطوق به تعلقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الإسلام من لدن الصحابة إلى أن فشا التقليد. ولم يتعرض للمسائل المسكوت عنها لأنها لا تدخل تحت حصر، ولأنها تتغير بحسب النوازل فيستطيع الفقيه المجتهد المحصل لأدلة المسائل المنطوق بها أن يجد الأحكام المناسبة للمسائل المتجددة المسكوت عنها. وإذا كان ابن رشد يأتي بمسائل المذاهب السنية المختلفة والمذهب الظاهري ويناقش آراء ابن حزم، فإنه يؤكد في مواطن كثيرة من البداية على ضرورة الاهتمام بالمذهب المالكي لأنه «كان» المعمول به في الأندلس. وكثيراً ما يرجع إلى آراء جده في البيان والتحصيل أو المقدمات الممهدات معبراً عنه تارة بالقاضي وتارة بالجد، مسايراً لترجيحاته واستظهاراته المذهبية. ولا يتحرج في مسايرة المالكية في بعض أصولهم كالاستحسان والمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة الذي يعتبره قرينة لترجيح بعض الأحاديث ولو أنه لا يرى حجيته المطلقة، الأمر الذي يدل على أن ابن رشد الحفيد ظل في قرارة نفسه فقيهاً مالكياً رغم صعوبة الظرف الذي عاش فيه، لكنه كان كفيلسوف يدعو إلى الترفع عن الجزئيات إلى الكليات، ويحاول أن يجعل من فقهاء الفروع المقلدين مجتهدين داخل مذهبهم.

وقد مهّد سعي ابن رشد لخلق جهاز فقهي متماسك مرتكز على العمل - كما لاحظ الأستاذ التركي - لظهور علم جديد في القرن

الثامن الهجري عند الامام الشاطبي في الموافقات، هو «مقاصد علم الشريعة» الذي سيتبناه ويطوره في العصر الحديث رجال الحركة السلفية، وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ثم علال الفاسي وابن عاشور.

إني في ختام عرضي إذْ أشكر المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، التي تفضّلت بإقامة هذاالحفل العلمي الكبير، أقترح عليها:

أ - أن تشجع على وضع رسالة أو أطروحة تتناول الجانب الفقهي في حياة ابن رشد الفيلسوف.

ب - أن تخلّص بداية المجتهد من طبعاتها المليئة تحريفاً وتصحيفاً، وتعيد نشرها محققة مقابلة على المخطوطة الأصلية المحفوظة في بلدة قونيا بتركيا التي على صفحتها الأولى بخط الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي روايته إياها عن المؤلف ابن رشد إجازة ومناولة. وعلى المخطوطتين المحفوظتين في خزانة ابن يوسف بمراكش إحداهما بخط أندلسي جميل مشكول.

أشكر الحضور الكريم على حسن إصغائه. والسلام عليكم.

بيبليوغرافيا

- ابن الأبار، محمد، التكملة لكتاب الصلة، ط. مجريط ١٨٨٦ + الجزائر ١٩١٩.

- ابن إبراهيم المراكشي، عباس، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، الجزء الرابع، طبعة الرباط، ١٩٧٦.

- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.

- البلوي الوادي آشي، أحمد، ثبت أبي جعفر، تحقيق عبدالله العمراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣.
- البيذق، أبو بكر، أخبار المهدي ابن تومرت وبداية الموحدين، الرباط ١٩٧١.
- التركي، عبد المجيد، مكانة ابن رشد من تاريخ المالكية بالأندلس، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، الرباط، ١٩٧٩.
- الحجوي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط. ١. المغرب - تونس ١٩٢٦ - ١٩٣٠.
- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، ط. ٢. القاهرة، ١٩٥٨.
- حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٣٢.
- حميد الله، محمد، افكار ابن رشد في فلسفة الحقوق والقانون، أعمال ندوة فلاسفة الإسلام في الغرب الإسلامي، تطوان، ١٩٦١.
- الحنبلي، العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الجزء الرابع، القاهرة ١٣٥٠.
- ابن الخطاب المرسي، برنامج الشيوخ، مخطوط.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٦ - ١٩٦١.
- ابن رشد، محمد الحفيد نفسه، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الطبعة الأولى بمصر، د. ت.
- ابن رشد، محمد الحفيد نفسه، الضروري في أصول الفقه أو

مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت، ١٩٩٤.

- سركيس، يوسف، معجم المطبوعات العربية والمعربة، القاهرة، ١٩٢٨.

- ابن سعيد، الأندلسي، المغرب في حلى المغرب تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ١٩٥٣ - ١٩٥٥.

- السنوسي، محمد بن يوسف، شرح المقدمات، تطوان، د. ت.

- الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، الجزء الأول، تحقيق هلموت ريتر، فيسبارن، ١٩٦٢.

- ابن عبد الملك المراكشي، محمد، الذيل والتكملة، السفر ٦، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ١٩٧٣.

- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، قسم الموحدين، تحقيق جماعة من الأساتذة، الرباط ، ١٩٨٥.

- ابن عربي الحاتمي، محمد، الفتوحات المكية، ط. بولاق، ١٣٩٣هـ

- ابن العربي، الصديق، فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤.

- العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، الرباط، ١٩٨٦.

- ابن عميرة الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ط. مجريط، ١٨٨٤.

- عنان، محمد عبدالله، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، (العصر الثالث من كتاب دولة الإسلام في الأندلس). القاهرة، ١٩٦٤.

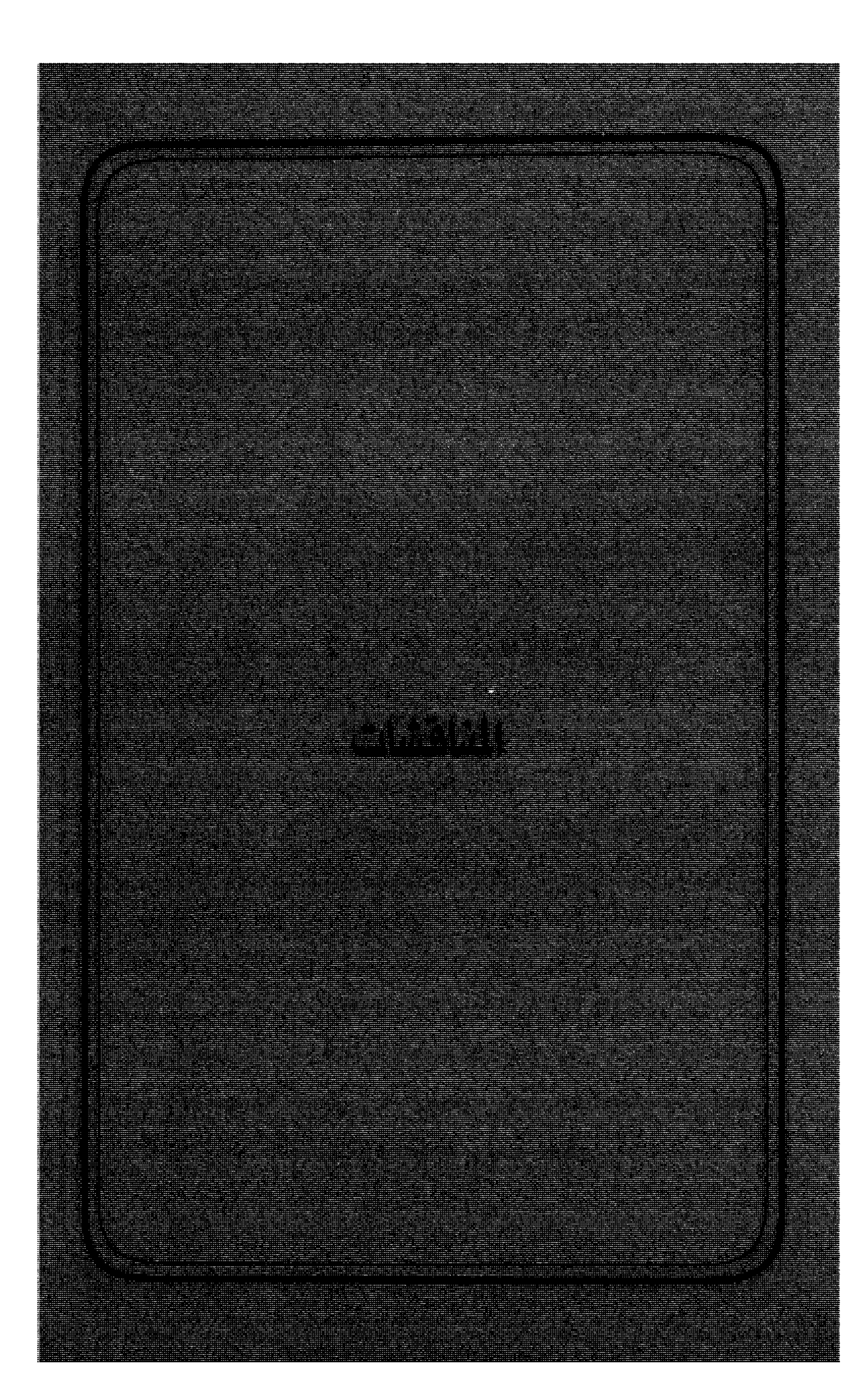
- عياض بن موسى السبتي القاضي، ترتيب المدارك، طبعة المغرب، الجزء الخامس، د. ت.
- ابن فرحون ، ابراهيم، الديباج المذهب، ط. مصر ١٣٥١ هـ.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار الغرب، تحقيق محمد الفاسي، طبعة سلا ١٩٣٨.
- المقري، أحمد، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ١٩٦٨.
- المنوني، محمد، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ط. ٢، الرباط، ١٩٧٧.
- الناصري، أحمد، الاستقصا، الجزء الثاني، ط، الدار البيضاء ١٩٥٤
- النباهي، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر ليفي بروفنسال، القاهرة ١٩٤٨.
- النجار، عبد المجيد، المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

R.Arnaldez, Ibn Rushd, Enclopédie de l'Islam, 2éme éd. 3. 3:934-944.

R.Brunschwig,Averroés Juriste,Etudes d'Orientalisme.

E.L. Provencal, Histoire de l'Espagne musulmane.

رئيس الجلسة: شكرا لعالمنا الجليل د.محمد حجي على هذا البحث القيم الذي أثرى به الدراسات الخاصة بندوتنا ابن رشد العالم الموسوعي، وإن جاز لي من كلمة واحدة أستبق بها المناقشات فهي أنني سعدت باقتراحه في نهاية بحثه خاصة ما جاء عن إعادة تحقيق «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، لأني صحبت هذا الكتاب طالبا ومدرسا فأحسست، وبخاصة حين كنت معلما، أن هذا الكتاب رغم التحقيقات المتعددة والطبعات الكثيرة له لم يحقق علميا، بل إني استبعدت بعض ما نسب إليه وأنا أدرسه، كقوله «زعم مالك» وهو مالكي متمسك بمالكيته، ولنسبته بعض الآراء للمذاهب الفقهية على غير الحقيقة، وكثيرا ما كانت هذه الآراء آراء مهجورة في المذاهب وليست آراء راجحة في المذهب أو ممثلة لحقيقة الاتجاه المذهبي.





د. محمد بن شريفة: لا أريد أن يفوتني التنويه بهذا البحث المركز الذي أعده صديقي وزميلي د.محمد حجي حول ابن رشد ومكانته بين فقهاء المالكية. وهو وإن كان من الذين أسدوا خدمات جليلة للفقه المالكي بنشر المعيار والمعرب الذي نوّه به د.مكي وبنشره الكتاب الجامع لابن رشد الجد «البيان والتحصيل والمقدمات»، فإنه مع ذلك مؤرخ ويعتبر مؤرخا بالدرجة الأولى، ولهذا نحا في هذا الحديث منحى يتجه إلى التاريخ. وعندي نقطتان سوف تظلان موضع نقاش وحديث بخصوص سيرة ابن رشد. الواقع أنها سيرة غامضة ولا نكاد نعرف من مراحلها أو سنواتها إلا القليل، ولذلك فإن قضية صلة ابن رشد بعبدالمؤمن مثلا صلة لم تذكرها كتب التاريخ، أخي الدكتور محمد حجي طبعا يعرف إذا كان ابن إبراهيم وهو جامع تراجم متأخر من عصرنا لكنه يعتمد على المصادر التاريخية القديمة، وأخي الأستاذ حجي يعرفها جيدا، أظن أنه لم يرد في البيان المعرب أو المغرب لابن عذاري ذكر لابن رشد. هناك تاريخ يذكر كثيرا وذكرته المصادر منذ أكثر من مائة وخمسين سنة، ولا سيما صاحب ابن رشد والرشدية أرنست رينان، وهذا التاريخ قد ورد في كتاب السماء والعالم. أظن ذلك، ولكنه محرف، التاريخ المذكور هو سنة ٥٤٨هـ، وكان ابن رشد حكى حكاية عن الرصد وذكر أنه كان يرصد. وهذا الرصد لا يمكن أن يكون في خمسمائة وثمانٍ وأربعين، فهذا التاريخ هو التاريخ المحرف وهو الذي ساق إلى كثير من الأخطاء بحيث أن البعض قال إذا كان في مراكش سنة ٥٤٨ فإن بعض إخواننا من العرب الذين كتبوا عن ابن رشد قال: اتصل بيوسف ابن عبدالمؤمن في سنة ٥٤٨، وهذا شيء وارد عند عدد كبير من الذين كتبوا عن ابن رشد، وصواب هذا التاريخ هو ٥٨٤ هجري، لذلك فإن تحديد سنوات بالنسبة لمراحل تاريخ سيرة ابن رشد تحتاج إلى تتبع دقيق لتأليفه، وجرد ما يرد فيها من أخبار

وتواريخ، ثم تقارن بكتب التراجم، وعند ذلك يمكن أن يوضع شبه قائمة لأطوار ابن رشد، هذا الشيء إلى الآن لم يكن. النقطة التالية وهي مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية كان هناك عدد من الفقهاء وأعداد من التآليف الفقهية التي ألفت في وقت بداية المجتهد، وقد سميت كتابي ابن زرقون، وإن أحدهما لم يكتمل، وهو «المعلى في الرد على المحلى»، والكتاب الثاني كذلك لم يتمه، ولا أدري هل هذان المخطوطان موجودان أو لا؟ ولكن الإقناع لابن القطان يحتاج إلى وقفة ولا توجد منه إلا نسخة واحدة، وهو كابن رشد يسير في الفقه على طريقة حكاية الأقوى في المذاهب المختلفة وإن كان فيما يبدو أكثر اختصارا، أريد أن أقول أن مسألة بماذا كان التعامل في القضاء أيام الموحدين، وهذه القضية مشكلة. النصوص تقول بأن القضاء وقع في محنة، وأن الموحدين كانوا يعينون القضاة لانتمائهم الحزبي،ولم يكونوا متفقهين في الفقه المالكي، كانوا يقضون بواسطة آخرين، أي كانوا يستعينون بقضاة من الباطن، وكانت فضيحة كبرى، إلى أن عادوا إلى تعيين القضاة من العارفين بالفقه. ولدينا مخطوطة تنتمي لهذه الحقبة فيها تاريخ عبدالمؤمن بن علي (٤٨٧-٥٥٨هـ) مؤسس دولة الموحدين، يوجد بخزائن المغرب جزء منها، وجزء في الخزانة الوطنية بالجزائر، هذه المخطوطات التي ربما تكشف لنا عن التصور الذي كان عند هؤلاء الأوائل ولا سيما عبدالمؤمن لأنه هو راوي علم صاحبه وإمامه المهدي ابن تومرت. في الواقع هذه الموضوعات كما نعلم تظل دائما في حاجة إلى النقاش وإلى المزيد من طلب التوضيح، وشكرا.

رئيس الجلسة: شكرا للأستاذ محمد بن شريفة على هذه الملاحظات القيمة التي نستفيد منها إن شاء الله من الإجابة عليها كما

استفدنا من إبداء هذه الملاحظات. ونصلّي المغرب ثم نستأنف جلستنا بإذن الله تعالى.

رئيس الجلسة: بسم الله الرحمن الرحيم نستأنف الجلسة، وأخذا بمبدأ الشورى نرجو أن تشيروا علينا. يقترح الآن نستمع إلى المحاضرة الثانية وبعدها نجيب على السؤال الذي طرح قبل الصلاة ثم نستمع إلى بقية الأسئلة للمحاضرة الأولى والإجابة ثم المحاضرة الثانية.

د. أحمد الجندي: وراء كل بحث تأتي الأسئلة الخاصة به والتعقيبات، بدل أن يحدث تشتيت للعملية، فكل سؤال له إجابة عليه من المحاضر، لذلك أفضل استكمال المحاضرة الأولى مع جميع أسئلتها ثم نبدأ المحاضرة الثانية.

رئيس الجلسة: هذا الرأي بالقانون أو بالمرسوم، وعلى ما جرت عليه العادة نمشي إن شاء الله.

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يتفضل الأستاذ محمد حجي للإجابة عن السؤال الذي أثبته في مذكرته.

د. محمد حجي: سؤال د. محمد بن شريفة وجيه وصحيح ويتعلق بأمرين، الأول غموض سيرة ابن رشد وتحديد تواريخها ومراحلها ونقص مصادرها، والثاني عن العلاقة بين بداية المجتهد لابن رشد، والإقناع لابن القطان.

ما يقوله ابن شريفة عن غموض سيرة ابن رشد صحيح، ولعل التهمة التي وجهت إليه - وهي تهمة خطيرة جدا - قد ساعدت على نسيانه، فضلا عن المحنة التي كان يعيشها الفقهاء المالكيون - ومنهم ابن رشد - في أيام الموحدين.

أما التواريخ المتعلقة بحياة ابن رشد، والتي يمكن الحصول عليها من التنقيب في أعمال ومصادر متنوعة، منها كتب ابن رشد نفسه، وبعض كتب التراجم، والبرامج، فهي على أهميتها ستكون في تقديري تقريبية.

لقد كان ابن رشد مرنا، وعرف كيف يسلم من مشكلات ومضايقات رجال السلطة، ولعل شرحه لمرشدة ابن تومرت، وهو كتاب بسيط في التوحيد، مثال على هذه المرونة، التي حرمها غيره من فقهاء المالكية فعاشوا حياة مظلمة.

ومع ذلك فإننا لا نجد لابن رشد كتابا في الفتاوى، ابن الأبار يقول كان يفزع لفتواه في الفقه والطب، فأين فتاوى ابن رشد الفقهية؟

لقد تحجر الفقه في القرن السادس الهجري الذي عاشه ابن رشد نتيجة موقف السلطة. وفيما يخص بداية المجتهد واعتماده على الأصول والأدلة دون الفروع المالكية، فقد كان هذا من وجهة نظري مخرجا لجأ إليه ابن رشد.

وهنا يأتي الأمر الثاني وهو العلاقة بين بداية ابن رشد، والإقناع لابن القطان.

بداية المجتهد كتاب في الأصول، ومع ذلك وهو مبوب على أبواب الفقه، والإقناع موضوعه الإجماع ولكنه يتحدث كذلك عن الفقه، ويبوب كتابه حسب الأبواب الفقهية، أظن هذا ما يخص الدكتور الأستاذ ابن شريفة. وشكرا.

الرئيس: شكرا للسيد المحاضر ونعطي الكلمة للشيخ الخراساني.

الشيخ الواعظ الخراساني: ربما كان من أسباب انعزاله عن ساحة الفقه اهتمامه الأصلي بالفلسفة، وما يدل عليه ما ذكر في بعض

مذكراته، وشكواه في خلال كتبه أنه ابتلى بالناس. لقد كان يحب الفلسفة أكثر من الفقه، فيبدو أنه كان يحب أن يُعرف فيلسوفا أكثر من كونه فقيها، ولعل هذه الشهرة بالفلسفة وراء اتهام خصومه إياه بأنه غير فقيه، وأن كتاب البداية ليس من صنعه، إذ لو كان مشهورا في الفقه لما كان لهذا الاتهام موقع، هذا أولا. ثانيا: ربما من أسباب اتهامه وقوفه بجانب الحكومة، فقد كان يُعد فقيه البلاط، فمثل هذا الفقيه غير مرضي عند الناس المالكيين، الذين اعتنقوا المذهب المالكي منذ القرن الثاني ثم التزموا العمل به. ثالثا: إنني بحثت عن السر وراء اتجاهه إلى الفقه المقارن، وأقول ربما كان هذا الاتجاه وسيلة إلى فتح باب الاجتهاد، ولذلك كان متمشيا مع طريقة الموحدين في مخالفتهم التقليد والدعوة إلى الكتاب والسنة.

محمد حجي: فيما يخص كون ابن رشد يحب الفلسفة أكثر من الفقه لا أدري إن كان هذا حقيقة، في الحقيقة كان يحب الفقه ولكن لا يستطيع أن يظهره،كل ما نعرف أنه صرف عن الفقه لأن السلطان أمره بأن يشتغل بشرح وتلخيص كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة القدماء، وفي الوقت الذي طلب منه هذا كان قد أخذ بعض أساتذة الطب والفلسفة زيادة عن كونه كان ناضجا، لذلك وجد أن قضية الفلسفة هي عمل فكري ورياضة فكرية مهمة ومفيدة، فلذلك اشتغل بها زيادة على أنها لا تعرضه لمشاكل مع السلطة. لكن قضية الفقه لم يتخل عنها، وهذا ما يمكن أن نقول، إنه كان يحب الفقه أكثر من الفلسفة، ولكن لم يستطع أن يسير في الخطة التي يحب أن يسير عليها، والدليل على ذلك أنه كان له تلاميذ كثيرون من الفقهاء، هؤلاء الذين أخذوا منه وشهروا وعاشوا بعده وألفوا الكتب هم من تلاميذه، إذن هو كان يدرس الفقه في الوقت الذي كان يدرس الفلسفة. وفيما يخص موضوع اتصاله بالسلطة، ودوره في التهم الموجهة إليه، فهذا أمر طبيعي، فالناس عادة

تحب أن يكون العالم المتصل بالسلطة غير مساير لها. أما الفقه المقارن كما قلنا فإن السلطة لم تكن تسمح بالفروع المالكية التي كانت سائدة وتوافر إنتاجها لمدة ثلاثة قرون. إذن ماذا يفعل وهو مالكي متشبع بالمالكية؟ لقد بدأ يخلط الفقه المالكي بالمذاهب الأخرى، وليس هو مخترع الفقه المقارن لأن الفقه المقارن نجده عند جده في البيان والتحصيل، والبيان والتحصيل كله مقارنات، كله فقه مقارن، ابن رشد لا يقف عند المذهب المالكي وحده، إن ابن رشد مالكي، ولكن عندما يتبين له الصواب يرجع له ويجب أن نتذكر أن الجد في كثير من المسائل كان يخالف الإمام مالك ويقول هذا إمامنا خالف الصواب فيها.

د. **عمار الطالبي**: أود أن أشكر الأخ المحاضر على هذه النظرية التاريخية للفقه وتفسيره لمذهب ابن رشد تفسيرا خاضعا للظروف السياسية التي كان يعيش فيها، هذا تفسير للظروف الخارجية، ولكن بالنسبة لي أود أن أفسر التفسير من داخل كتبه ومن أعماله ومن أعمال الموحدين. وها هنا يجب أن نفرق بين أمرين، بين معاداة الفقهاء أهل الفروع الذين انقطعوا عن الأصول وأخذوا يشتغلون في الفروع فقط، وبين معاداة المذهب المالكي، فلم يعادِ الموحدون أبدا المذهب المالكي باعتباره مذهبا مالكيا كما يذكر بعض المؤرخين، وإنما هذه تهمة الفقهاء، اتهموا السلطة أنها تريد أن تمحو المذهب المالكي، والدليل على ذلك أن كتاب ابن تومرت، وهو أصل الدعوة الموحدية، يؤيد مذهب مالك، ويقول بعمل أهل المدينة ويرد على أهل العراق، مع أنه عاش في العراق، ويعرف المذهب الحنفي والمذهب الشافعي، ولذلك ترجم له صاحب طبقات الشافعية ويعتبره فقيها الشافعيا، لأنه درس بالمدرسة النظامية، وكذلك ابن رشد نفسه يقول بعمل أهل المدينة، وأكثر من ذلك فإن ابن تومرت صاحب الدعوة الموحدية

اختصر موطأ الإمام مالك، حذف منه الأسانيد وترك المتون، وكان الموطأ يدرس، وكان يدرسه من بعده الخليفة عبدالمؤمن، وكان يمليه على الطلبة بنفسه، كما أملي أيضا أعز ما يطلب لنفسه، وقد اشتغلت بهذا الكتاب وحققته منذ سنوات، ولذلك فليس مقصد الموحدين محو مذهب المالكي، وإنما قصدهم الرجوع إلى الأصول وعدم الإغراق في الفروع بدون أن تربط بأصولها، وهذا ما يدل عليه كلام ابن رشد في كتابه البداية، ذكر أكثر من عشر مرات، وكرر أن هذا كتاب في الأصول وليس في الفروع، وموافقته للمنزع العام للدولة لم تكن عن مداراة، ولكن عن اقتناع. وهو قد هاجم فقهاء الفروع، وضرب لهم مثل بائع الخفاف (جمع خف) الذي عنده خفاف كثيرة جدا (وهذا هو المقابل لحفظهم مسائل فرعية كثيرة) إذا جاءه رجل له قدم كبيرة لا يستطيع أن يستجيب له، وهكذا وصف متفقهة زمانه، وكان يشير إلى كون التقليد والفروع أمرا ينبغي أن ينتهى منه، وهذا ما أدى إلى معاداته، لأنه لم يرض أيضا عن الإغراق في الفروع بدون ربطها بأصولها. أما القول بأن ابن رشد يجاري المذهب الموحدي فأعتقد أنه لا يجاريهم، فالموحدون أشعريون يقومون بالتأويل، وهو قام ضد الأشعرية في منهجه الكلامي، ولم يرض عنه أبدا، اتخذ طريقة أخرى وهي الرجوع إلى الكتاب في الأدلة على العقائد، سواء في الكشف عن مناهج الأدلة، أو بخصوص فصل المقال، وهذا هو الذي يريد أن يرفع به ما حدث للمسلمين من انقسام. وأما المرشدة التي شرحها ابن رشد، فهي عقيدة ألفها ابن تومرت، وهذه العقيدة في الحقيقة خطيرة جدا، لأنها تأسيس في اتجاه جديد في فهم العقائد على أساس التأويل الأشعري ورد المنهج المسيطر في ذلك عند المرابطين، وهو الأخذ بالظاهر وعدم التأويل، وسماهم المجسمين، هذه المرشدة ترجمت إلى اللغة اللاتينية ترجمها مارك توليتو، وماركوس الطليطلي بأمر من أحد

الرهبان مع القرآن، وعثر على هذه الترجمة في جزيرة مازر التي ينسب إليها الإمام المازري، ونشر هذا النص اللاتيني. ويذكر المترجم ماركوس الطليطلي أن هذه العقيدة ألفها فلان وهو من بلد الوزان الواسع المعرفة، وقد أمر القسيس الطليطلي أن أترجمها مع القرآن لكي يفهم الكاثوليك المسلمين ويحاربوهم، إنهم كانوا يخشون من دعوة الموحدين، ولذلك أراد الاطلاع على هذه الدعوة من داخلها، والنص اللاتيني نشر. وأشكر الدكتور محمد حجي الذي دلنا على هذه المخطوطات الأصلية للبداية، حقيقة هذا الكتاب يستحق أن يحقق، وأن يرجع إلى الأصول التي أخذ منها، وقد كانت هناك لجنة مكلفة بنشر الأصول العربية لابن رشد كان رئيسها د. إبراهيم مدكور، شفاه الله وأطال في عمره، وقد كلف بها في ذلك الوقت الدكتور مفتي تونس، وهو في مجمع الفقه الآن، الحبيب بن الخوجة، ولكنه حسب علمنا لم يفعل به أي شيء، فنحن ندعو من جديد إلى أن تقوم لجنة بتحقيق هذا الكتاب، طبعا هناك تخريج لأحاديث الكتاب صدر في جزأين في المدينة المنورة، وكذلك صديق حقق الأحاديث المرفوعة فقط، وبقي الرجوع إلى المذهب وما إلى ذلك.

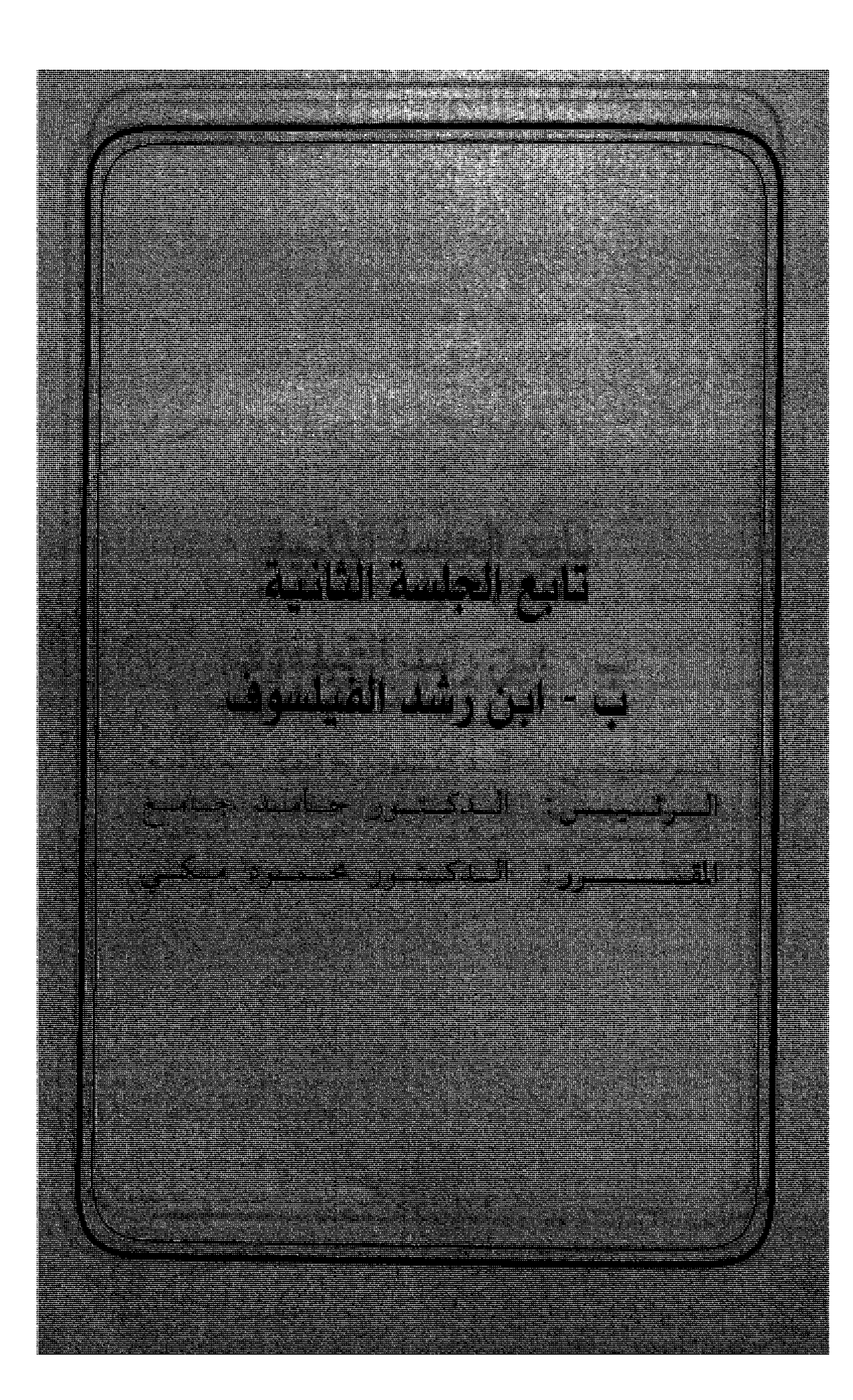
الدكتور محمد حجي:

فيما يخص كون الموحدين يعادون الفروع ولكن لا يعادون المذهب المالكي لا أتفق عليه، هم أحرقوا كل الكتب التي هي أصول المذهب، وقد خطبوا في المساجد بأنه من عثر عنده على ورقة واحدة في الفروع فإنه يقتل.

الجزء الثالث

ابن رشد الفيلسوف



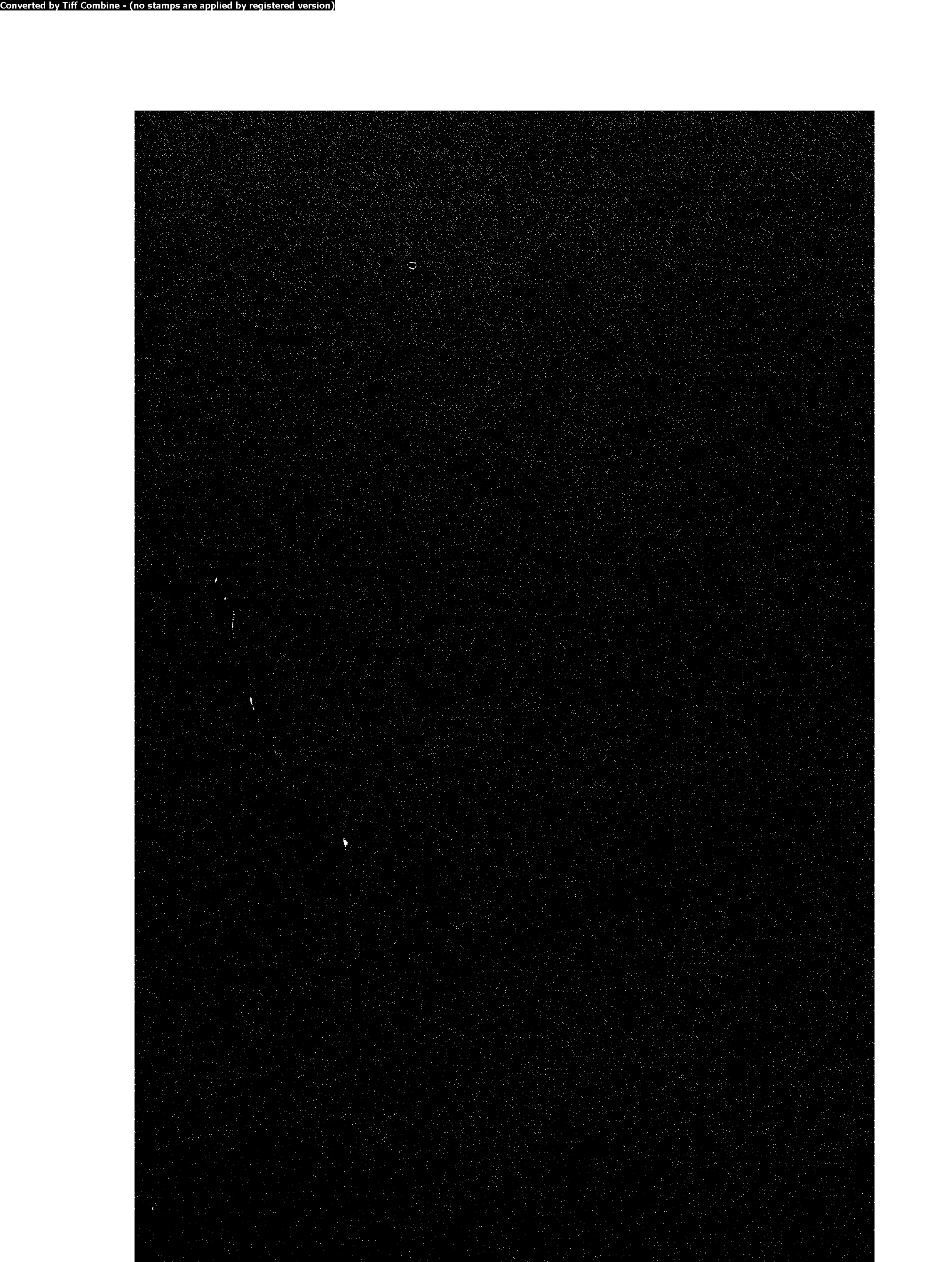

تابع الجلسة الثانية
ب - ابن رشد الفيلسوف
الرئيس: الدكتور حامد جامع
المقرر: الدكتور محمود مكي

الرئيس: المحاضرة التالية تتناول جانبا آخر من جوانب ابن رشد، عنوانها: ابن رشد متكلما، يتفضل بها د. حسن الشافعي.

الأستاذ الدكتور حسن الشافعي بدأ في الأزهر وتخرج في كلية أصول الدين في قسم العقيدة والفلسفة، ثم درس في دار العلوم وتخرج فيها، ثم حصل على درجة الماجستير من جامعة القاهرة، وسافر إلى جامعة لندن فحصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، وعاد ليعطي، فعمل في قسم الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم حيث نشأ وتعلم واستمر عطاؤه في هذا القسم حتى صار أستاذا في القسم ورئيسا له، ثم استمر نشاطه إلى المجمع اللغوي فحظي بشرف عضويته، وهو عندنا في مصر شرف كبير لكبار العلماء، ثم بعد ذلك أسس أو اشترك في تأسيس جمعيتين لهما أثر كبير في التربية الجمعية التربوية الإسلامية والجمعية الفلسفية المصرية، ثم أفرز طائفة من الكتب المفيدة تقارب العشرة. ندعو الأستاذ الدكتور حسن الشافعي ليسمعنا ويمتعنا في موضوعه ابن رشد المتكلم.







ابن رشد المتكلم

دكتور: حسن الشافعي

رئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

«أما بعد فحمداً لله بجميع محامده، والصلاة والسلام على محمد رسوله، وآله وأصحابه»[١].

فإن الغرض من هذه الصفحات هو الإسهام في تجلية الجانب الإسلامي من فكر ابن رشد، ببيان الدور الذي نهض به - رحمه الله - في إطار هذا العلم، والمنهج الذي سلكه لتحقيق ذلك، وبعض التطبيقات التي أسفرت عنها تلك المحاولة الفكرية المتميزة، التي لا يقتصر أثرها ومغزاها على إطارها المحلي وظروفها التاريخية، بل هي تمثل تطوراً طبيعياً وإيجابياً في مسيرة هذا العلم الذي يدرس «أصول الدين» الإسلامي وأسسه الاعتقادية الشرعية، التي تنبني عليها أحكامه العملية الفقهية، وهما معاً جماع الدين، مما جعله منذ نشأته الأولى جديراً باسم «الفقه الأكبر» أو «أصول الدين»، حتى غلبت عليه تلك التسمية التاريخية الذائعة «علم الكلام»[٢]. وهي المحاولة التي لا تبتعد كثيراً في سماتها وبواعثها، وربما في آثارها أيضاً، عن محاولته الفقهية التي احتواها كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

وربما كان من المناسب أن نبدأ بلمحة سريعة إلى نشأة ابن رشد وثقافته الدينية، التي هيأت له القيام بهذا الدور الخاص في مجال العلوم الشرعية.

١- نشأة ابن رشد وثقافته:

لقد تيسر لابن رشد من الظروف الخاصة والعامة ما هيأ له أن يصبح فقيها مرموقاً ومتكلماً متمكناً إلى جانب كونه فيلسوفاً بارزاً، وإن كانت هذه الناحية الأخيرة هي التي غلبت عليه، حتى كادت تغطي على دوره المتميز في مجالي الفقه والكلام[٣]:

أ - فقد ولد في بيت علم وفقه وقضاء، وكان كل من أبيه وجده قاضيا لقضاة قرطبة، وكان مولده قبل وفاة جده بأشهر، فلم يتح له أن يتتلمذ له، فتولى أبوه تنشئته، ولكن مؤلفات الجد ومعالم شخصيته الفكرية كانت - فيما يبدو - أكثر تأثيرا فيه. حفظ القرآن وروى عن أبيه «الموطأ» واستظهره عليه[٤]، كما روى عن المازري وابن بشكوال وغيرهما من أصدقاء أبيه، وورث أمجاد الأسرة وشرفها المعنوي «ونشأ بينهم يرعونه رعاية كاملة.. وهم يرون فيه امتدادا لنسلهم.. ويتسلون به عن الجد الفقيه الذي لم تطل حياته بعد ميلاد الولد الجديد»[٥] فكان تحرر الجد من العصبية المذهبية ونفوره من التقليد، ونزوعه إلى التجديد الفقهي، وقوة شخصيته واعتداده بنفسه ورأيه[٦]، هي أبرز الصفات في حفيده الذي خلد الأسرة، ليس على الصعيد المحلي فحسب، بل على مستوى إنساني رحب وموصول.

ب - وانطلق الفتى كأهل عصره يتعلم الأدب والعربية، فحفظ ديواني أبي تمام والمتنبي من الإسلاميين، وجانبا من شعر الجاهليين، مع تذوق مرهف وحس أدبي دقيق، فكان يتمثل بهذا الشعر ويورده أحسن إيراد كما يقول مترجموه. ودرس الفقه وأصوله على أئمة عصره، وأتقن الكلام على أصول الأشاعرة، وتطلع إلى تجديد هذه العلوم بالتأليف فيها على نمط جديد، وشهد له القدامى

والمحدثون بأن «الدراية أغلب عليه من الرواية»، لكن ذلك لا يعني قلة حظه من الرواية، فالحجوى يؤكد أن «له من معرفة الرواية ما يندر في غيره»(٧) وألف في هذه الأفرع من الثقافة العربية والإسلامية: الضروري في العربية، ومختصر المستصفى للغزالي في أصول الفقه، ومناهج الأدلة وغيرها في الكلام، وكان أمراً طبيعياً مع ذلك - وهو القاضي سليل القضاة - أن يؤلف في الفقه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» التي يقول الحجوي إنا «دالة على باع، وكمال اطلاع، على اختصارها. وبدايته نهاية غيره»(٨).

جـ - على أن الفتى كان طلعة ذكيا، دؤوبا مثابراً على التحصيل والتأليف، فاتجه بعد التمكن من العربية والعلوم الإسلامية إلى الدراسات الفلسفية والمنطقية، والعلوم الطبية، حتى «كانت له الإمامة في علوم الأوائل دون أهل عصره، يفزع إليه في الفتوى في الطب كالفقه، مع العربية والأدب..(٩)»، وقد كان هذا الجانب من ثقافته سببا لبروزه وشهرته، بالإضافة إلى صداقة ابن طفيل طبيب الأمير الموحدي أبي يعقوب ومستشاره، الذي عمل على تقديم صديقه ابن رشد للأمير، فاقترح عليه أن يقوم بتلخيص كتب أرسطو، وتذليل صعوباتها، فنهض بذلك في اقتدار وأصالة. ليشتهر بعد ذلك في العالم كله بلقب «الشارح الأكبر»، واختاره الرجل طبيبا خاصا بعد وفاة ابن طفيل، وكذلك فعل المنصور بالله يعقوب أول الأمر.. ثم صار ذلك البروز وتلك الشهرة سببا لأفول نجمه ونكبته، ونفيه وغربته. ومما جرت به المقادير أنه حين راجع الأمير نفسه، واعتزم أن يعيد الرجل الكبير إلى سابق شأنه، لم يمهله الأجل فرجع من منفاه إلى قرطبة مسجى في نعشه، ليدفن مع أسلافه، عام ٥٩٥ للهجرة(١٠)، وإن كان ذكره وفكره قد بقيا

على التاريخ إلى يوم الناس هذا، وذاعا في أرجاء العالم، وفنيت الرسوم الزائلة، والخصومات الباطلة.

٢- المحنة والمشروع الثقافي الرشدي:

وما دمنا قد انتهينا إلى المحنة وظروفها المأساوية، فإننا نعتقد أن التفهم الدقيق لظروفها وعواملها خير من المبالغة في تصوير آثارها وعواقبها، التي قد تعكس شعوراً انفعالياً بالصدمة المستمرة، أو ميلاً مأثوراً للبكاء على الأطلال، فيرى بعضنا في موت ابن رشد موتاً للفكر الإسلامي نفسه(١١)، والفكر لا يموت وإن ضعف أو فتر، والأفكار لا تموت بموت أصحابها، بل تمارس بعدهم حياتها المستقلة، وليس الفكر الرشدي استثناء من ذلك، وإن كان تأثيره لدينا - ولا بد أن نعترف - مضى فاتراً واهناً، لأسباب تعود إلى تراجع الحضارة الإسلامية وفتورها العام بعد سقوط بغداد أو قبل ذلك بقليل.

وعلى كل فإن المؤرخين العقليين يذكرون لمحنته، التي تمثلت في اضطهاده وإحراق كتبه ومطاردة تلاميذه في أخريات عمره أسباباً متنوعة ترجع إلى حاجة الموحدين إلى استرضاء العامة واستجلاب ولائهم، أو إلى خصومة الفقهاء له وحرصهم على استعادة نفوذهم في الدولة، أو إلى تهم يفتريها عليه بعض منافسيه فيدعون إنكاره - وهو قاضي القضاة - لأخبار القرآن الكريم، أو يتسقطها له بعض آخر كوصفه أمير الموحدين بملك البربر، وهي إن صحت تدل على عدم تحفظه وقلة معرفته بأساليب الإطراء والتفخيم التي ما كان له أن يغفلها على كل حال، فلقد كان - رحمه الله - يخاطب الأمير المنصور على عادة العلماء دون تحفظ ويقول له: تسمعني يا أخي(١٢).

ونحن لا ننكر أن هذه الأمور قد أسهمت في حدوث المحنة أو في استثمارها من جانب النظام أو من جانب قوى أخرى مستفيدة، لكن

الذي يهمنا أن نثبته هنا أن المشروع الثقافي الرشدي، وفي نطاق العلوم الشرعية، أعني الفقه والكلام، وليس فقط الركن الثالث لهذا المشروع وهو العمل الفلسفي، هذا المشروع بأركانه الثلاثة هو السبب الأساس فيما نال الرجل على يد أمراء الموحدين من محنة بعد أن أفسحوا له في مجالسهم، وقربوه منهم مع اختلافه الفكري عنهم، حتى ثارت هواجس شكه، وتوقع البلاء قبل نزوله.

بل نكاد نقول: إن الجانب الفلسفي - وإن استغل في خضم الأزمة لاستهواء العامة وتسويغ الضربة، كما يدل المنشور الذي أذيع حينذاك[١٣] - لم يكن هو العامل الفعال، فنحن نعلم جميعاً أن الرجل إنما قام بشرح الفلسفة الأرسطية بتكليف من الأمير الموحدي وإلحاح منه، بعد أن قدمه صديقه ابن طفيل إليه، وأنه شغل منصب الطبيب الخاص لهذا الأمير بعد ابن طفيل، وأن أعماله الفلسفية كانت موضع الرضا والتقدير لأمد طويل، ولكن الذي لم يكن موضع الرضا - فيما أعتقد - هو الجانبان الفقهي والكلامي، إذ لا يلتقيان مع المزاج الفكري للموحدين، وهذا أمر قد يحتاج إلى مزيد بيان.

من المعلوم أن دولة المرابطين أفسحت لفقهاء المالكية مكاناً كبيراً فيها، وناصرت مذهب الإمام مالك في الفروع والأصول، أعني في الفقه والعقيدة، «فلما جاء الموحدون - كما يقول العالم المغربي عبدالله كنون -، وكان إمامهم المهدي بن تومرت صاحب دعوة وزعيم فرقة، وقد لاقى الأمَّرين من معارضة الفقهاء ومناهضتهم له، نهجت دولتهم سياسة أخرى من تقريب مَنْ قَبِلَ دعوتهم، وإبعاد الفقهاء من مراكز المسئولية. ومن ثم صار الفقه الساذج، أكبره وأصغره، لا ينفَقُ لديهم، بل صار يتعرض لمناوأتهم، والتثريب عليه وعلى رجاله، وما

قضية إحراق كتب الفقه المالكي وأمهات دواوينه بخافية عمن له اطلاع على تاريخهم»(١٤) ثم يضيف كنون:

«وقصدنا بالفقه الساذج: الفقه المجرد عن الأدلة.. وبأكبره: علم التوحيد.. وبأصغره: علم الفروع، فإن الموحدين قاموا بالدعوة للمذهب الأشعري في العقائد وروّجوا له، وانتقدوا ما كان عليه المغرب ودولة المرابطين من الأخذ بعقيدة السلف، وسموهم المجسمين وسموا أنفسهم الموحدين فى مقابل ذلك. ثم صاروا يدعون الى الاجتهاد و النظر فى أصول الأحكام من الكتاب والسنة، وينعون على الفقهاء تقليدهم والتزامهم لمذهب مالك، حتى تورطوا في قضية الإحراق لكتب المذهب التي ألمحنا إليها»(١٥).

إن دعوة القوم إلى الاجتهاد في الفروع، وإن تعارضت مع ترويجهم تقليد الأشاعرة في الأصول، لم تكن في حد ذاتها مثيرة أو مستفزة لعلماء الأندلس، وإنما الذي استفزهم حقاً هو الأسلوب التعسفي الذي اتبعوه في إلزام الناس بما يرون، يقول الحافظ أبو بكر ابن الجد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال، أو خمسة أقوال، أو أكثر من هذا، فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي - وقطع كلامي -: يا أبا بكر، ليس إلا هذا - وأشار إلى المصحف - أو هذا - وأشار إلى كتاب سنن أبي داود - وكان عن يمينه، أو السيف»(١٦).

في هذه الظروف، ومع هذا الأمير كان ابن رشد «يشغل منصب القضاء، ويفتي الناس فيما يعرض لهم من النوازل التي لا علاقة لها

بأحكام المنصب، وهو بمقتضى ذلك فقيه مالكي على مذهب أبيه وجده، ومذهب المغاربة والأندلسيين عموماً.. بل إننا نجد ابن رشد يقوم فعلاً بتوضيح ما أشكل على الخليفة في كتاب عظيم النفع، هو كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد).. وهكذا أثبت ابن رشد أنه لم يكن ضالعاً مع الموحدين في موقفهم من مذهب الإمام مالك، وأن شخصيته الفقهية كانت فوق المساومة، وأنه.. لم يهب أن يتصدى لرد ما كان الخلفاء الموحدون - ومن على رأيهم - يوردونه على الفقهاء ويطعنون به في المذهب، وشرح ما خفي عليهم من ذلك، والدفاع عن أئمة الدين وعلماء الملة بعلم وتجرد تام»(١٧).

إذا كانت هذه هي طبيعة الموقف الفقهي الذي يمثله كتاب (البداية) فإن الموقف العقدي الذي يمثله كتابه الآخر، لا يقل جرأة، أعني كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة) بإيثاره فيه موقف السلف بوجه عام، ونقده لتأويلات المعتزلة والأشاعرة للصفات وغيرها من أحكام العقيدة، تلك التأويلات التي قد تصل في رأيه إلى حد الشبه المزيغة والبدع المضلة، وهي التأويلات التي يتبناها ويروج لها الموحدون، ويعتبرونها التوحيد الخالص في مقابلة تشبيه المرابطين وتجسيمهم، وتصريحه في أول كلمات كتابه بحمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته، واتباع سنته، وأطلعهم من مكنون علمه، ومفهوم وحيه، ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن به الله ورسوله»(١٨).

وأحسب أن هذه المواجهة الفكرية، التي تمت على خطورتها في هدوء حاسم، كانت أكبر من أن يتحملها هؤلاء الذين يحتكمون فيما يتعارض مع مواقفهم الفكرية إلى السيف، فعمدوا إلى نفي الرجل من

موطنه، والإساءة إلى سمعته، وإحراق كتبه، مما يعد وصمة في تاريخهم الذي لا يخلو من الأمجاد والمواقف الكريمة في نصرة إخوانهم المسلمين بالأندلس.

٣- منهج ابن رشد المتكلم:

كانت محاولة ابن رشد النقدية في إطار هذا العلم محاولة منهجية تقوم على أسس واضحة، وتتسم بسمات محددة، وتنتهي إلى نتائج وتطبيقات إيجابية ضمنها كتابه الهام «مناهج الأدلة».

وقد أفرد للأسس المنهجية التي يحسن بالمتكلم اتباعها كتابه الموجز «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، والمقال الذي ألحقه بكتاب المناهج عن «قانون التأويل» بالإضافة إلى مواضع عديدة في كتاب «المناهج» نفسه بالرغم من طابعه التطبيقي.

ومما يؤكد وعي ابن رشد بطبيعة العمل الذي يقوم به، من حيث جانباه المنهجي والتطبيقي، قوله في الصفحة الأولى من كتاب (المناهج): «لما كنا قد بيّنا قبل هذا، في قول أفردناه (يشير إلى فصل المقال) مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله.. فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك مقصد الشارع - صلى الله عليه وسلم - بحسب الجهد والاستطاعة...»(١٩).

وسنعرض فيما يلي بعض الأسس والسمات المنهجية لعمله النقدي في إطار علم الكلام، لنختم في النهاية ببعض النتائج التطبيقية.

أولاً - التوفيق بين الشريعة والحكمة:

اعتمد ابن رشد على فكرة أساسية عنده، وإن شاركه فيها غيره، وهي التوفيق بين الدين الذي يقوم على الوحي وبين الفلسفة التي تقوم على التفكير العقلي البرهاني، محاولا البرهنة على العقائد الإسلامية برهنة علمية تنبثق من آيات القرآن الكريم، وتسلك طريق البرهان لا الجدل فترضي كلا من الدين والفلسفة، وتختلف عن أدلة المتكلمين التي تتسم في رأيه بطابع جدلي يثير من الشكوك أكثر مما يُفيد من الإقناع، لكنه احترس في الوقت نفسه من الوقوع في أخطاء الفلاسفة السابقين عليه الذين اتبعوا منهجاً قريباً من هذا المنهج لكنهم لجأوا إلى إدخال آراء غريبة على الإسلام، مثل الآراء الأفلاطونية المحدثة[٢٠] مثلاً، كما فعل الفارابي وابن سينا، بل لم ينج من ذلك الغزالي في رأيه، إنه لا يقصد بالحكمة هنا إلا منهج البرهان العقلي لا الآراء التي يتبناها المنتسبون إلى هذه الحكمة من مشائين أو غيرهم[٢١].

أما بواعثه هو للبرهنة على العقائد بهذه الطريقة فإنها ترجع - كما أوضح ذلك في كتابه (فصل المقال) وغيره - إلى أمور ثلاثة:

الأول ديني: فقد وجد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر في آيات كثيرة لا تدخل تحت حصر، منها قوله تعالى: **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** - الحشر: ٢، وقوله تعالى: **﴿أوَلم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾** - الأعراف: ١٨٥، وقوله عز وجل: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾** - الغاشية: ١٧، ١٨.

وهو يستدل بهذه الآيات وغيرها على أن الدين «يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها، فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة

الاستنباط التي ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة»[٢٢].

ويضيف ابن رشد «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً..»[٢٣].

والثاني تاريخي: وذلك أن ابن رشد قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق، كل منها تؤول النصوص القرآنية حسبما تريد، ورأى أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة بسيطة سهلة، تنأى عن «التأويل» المفتعل، يقبلها كل إنسان مهما كانت درجة ذكائه وثقافته، لا سيما أن الإسلام إنما يقوم على أساس من التوحيد والوحدة «فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة»[٢٤].

أما الثالث والأخير فهو باعث فلسفي: يعود إلى فكرته المحورية - التي سلفت الإشارة إليها - وتتمثل في اقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل أيضاً، وهذه ناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين والحكماء، ولكنه يختلف مع كل من المعتزلة والأشاعرة في المنهج الذي ينبغي اتباعه في التوصل إليها، أي في منهج الاستدلال على عقائد الدين كما سلفت الإشارة، فإنهم في رأيه استخدموا طرقاً جدلية

وخطابية، بينما يستخدم هو الطرق البرهانية التي نبه عليها القرآن الكريم نفسه، ومن ثم فهي ترضي الشرع والعقل معاً[٢٥].

وقد حاول ابن رشد أن يبرر استخدام الاستدلال المنطقي البرهاني في مجال العقيدة فربطه بـ «القياس الفقهي» الذي يستخدم في الاستدلال الفقهي، فالفقيه الذي يدرس نصوص الكتاب والسنة ليتخذها مقدمات لأقيسته الفقهية التي يستنبط بها الأحكام الشرعية العملية مضطر للإلمام بطبيعة الأقيسة وأنواعها وشروطها. والأمر لا يزيد على ذلك فيما يتصل بالنظر العقلي الذي أوجبه الشرع ورسم طريقة الاستدلال به على أمور العقيدة، إذ كيف ندعو إنساناً لاستخدام النظر العقلي ثم نحرم عليه دراسة الأساليب المنطقية التي تعد مقياساً يفرق بين صحة هذا التفكير النظري وفساده؟ إننا لو فعلنا ذلك فلن يكون مسلكنا إلا مناقضة لقواعد التفكير السليم، إذ القياس في الفقه ليس إلا نوعا من القياس العقلي، فكيف يجوز للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهي بقوله تعالى: **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** ولا يحق للمفكر في شئون العقيدة أن يستخدم الآية نفسها لاستخدام القياس العقلي في البرهنة على قضاياه[٢٦]؟

ثانياً: ومن سمات هذا المنهج الرشدي نقده المدارس أو الفرق الكلامية التقليدية، وعلى رأسها الأشعرية السائدة في عصره ومعها المعتزلة وهم أصحاب المنهج العقلي، والحشوية وهم أصحاب المنهج النصي، والباطنية وهم أصحاب المنهج الوجداني أو الحدسي، فهم جميعا في نظره معرضون عن الطريق المستقيم الذي سنه الله في كتابه سبيلاً إلى معرفته مستمسكون بتأويلات التزموها واتخذوها أصولاً وحكموها في الدين «كل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد

بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل وتأويلات مبتدعة»[٢٧].

أ - فأما الحشوية أو النصيون الذين يزعمون أنْ لاسبيل للمعرفة بالدين إلا النص، ولا مدخل للعقل في ذلك، فهم مخالفون للنص الذي اتخذوه أصلا، «وذلك أنه يظهر من غير ما آية في كتاب الله - تعالى - أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري - سبحانه - بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله سبحانه: ﴿**يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم..**﴾[٢٨] - البقرة ٢١، ولكنه إذا رفض طريقهم لم يخرجهم من الإيمان ما داموا قد اهتدوا إلى الحق تقليداً، وما داموا عاجزين عن النظر العقلي «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل.. إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها - صلى الله عليه وسلم - للجمهور، وهذا فهو أقل الوجود، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع»[٢٩].

وهو هنا يؤكد وحدة العقل والنقل، فالشرع كما يقول ابن تيمية من بعد مسائل ودلائل، والحشوية يأخذون بمسائله ويهملون دلائله[٣٠]، وقد قال الغزالي من قبل «إن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين..»[٣١] وهذا هو الموقف العام للفكر الإسلامي على كل حال[٣٢]، باستثناء هؤلاء الحشوية.

ب - وأما الحدسيون أو الصوفية «فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من

العوارض الشهوانية. وإقبالها بالفكرة على المطلوب»[٣٣]، لكن هذه الطريقة ليست هي الطريقة القرآنية كما تبين، على أنها لا تصلح لجميع الناس «إن هذه الطريقة - وإن سلمنا وجودها - فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر. نعم، لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها.. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما يظن القوم، بل إن كانت نافعة فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه»[٣٤] وهذا الموقف المتسامح المنصف حقاً يلتقي مع الموقف العام للمفكرين المسلمين إلا من انحاز منهم إلى الصوفية فإن الرؤى والإلهامات وإن أفادت الاطمئنان واليقين الشخصي ليست من مصادر الأحكام الشرعية[٣٥].

جـ - وأما الأشاعرة فإنه يفيض في مناقشتهم ونقد أساليبهم في الاستدلال على العقائد الدينية بل يكاد يكون كتاب المناهج نقداً تفصيلياً للمواقف الأشعرية، لكن نقده هذا يشمل المعتزلة وسائر المتكلمين المتأخرين، وإن كان الرجل - لإنصافه ودقته يقول: «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[٣٦] وهذه العبارة الأخيرة دقيقة فالمنهج الكلامي لدى متأخري الأشاعرة لا يكاد يختلف عنه عند المعتزلة، وهي هامة أيضاً لأن بعض الباحثين ربما صور ابن رشد موافقاً للمعتزلة في مواجهة الأشاعرة[٣٧]، وهذا ما لا تدل عليه النصوص الرشدية.

وعلى كل حال فإن ابن رشد تتبع طرق الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله - تعالى - ووحدانيته وسائر القضايا الكلامية، في دراسة نقدية تفصيلية، رامياً إياهم - في مناهج الأدلة - بالجدل المعقد أحياناً، وبالروح الخطابية أحياناً، وبعدم الفهم الدقيق للأدلة القرآنية أحياناً أخرى[٣٨]، وبخاصة استدلالهم على الوجود الإلهي بدليلي الجوهر الفرد، والإمكان، وعلى الوحدانية بدليل التمانع، مبيناً ما فيها جميعاً من نقاط الضعف ومثارات الشك والبعد عن طريقة القرآن الكريم، وهو يلمح إلى ذلك أيضا في (فصل المقال)[٣٩]، وفي الضميمة التي ألحقها بهذا الكتاب الأخير خاصة (بالعلم الإلهي)[٤٠].

وما دمنا نقصر كلامنا هنا على الناحية المنهجية فلا موجب لتتبع هذه الانتقادات الرشدية التفصيلية لأدلة الأشاعرة والمعتزلة، التي يمكن الرجوع إليها في مواطنها، والتي يعترف بعض شيوخ الأشاعرة المتأخرين بها[٤١]، أو ببعض منها.

ولنقل هنا في وضوح: إن النقد الرشدي جاء في حينه، وإن المناهج الكلامية التقليدية في عصره كانت قد أخذت تبتعد عن القرآن الكريم والأدلة النصية بوجه عام؛ بتأثير اعتزالي غلب على متأخري الأشاعرة، حتى قرر الرازي أن الدليل النصي لا يفيد اليقين لأسباب عشرة، منها احتمال قيام معارض عقلي له[٤٢]، مما عده ابن تيمية صداً عن سبيل الله واضطر أن يؤلف ضده كتاباً من أهم كتبه وهو (درء تعارض العقل والنقل)[٤٣] ولذا فربما كان من المناسب أن نتعرض لتلك الفكرة الاعتزالية التي أحدثت هذا التأثير السلبي وهي المعروفة بفكرة «الدور»:

كان الفكر الكلامي منذ القرن الخامس الهجري واقعاً تحت تأثير الفكرة الاعتزالية التي تسربت إلى مدارس عدة وبخاصة الأشعرية، وهي الفكرة القائلة بأن العقل أصل للنقل، فلا ينبغي الاعتماد على الدليل النقلي في أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله تعالى أو صفاته أو بما تتوقف عليه صحة النبوة وإلا كان ذلك تقديماً للفرع على أصله وهو دور باطل. وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى هي أنه عند قيام تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي - أو حتى عند احتمال قيام هذا التعارض - يجب اعتماد الدليل العقلي دون النقلي هرباً من الدور الفاسد كذلك. وقد حصرت الفكرة الأولى مجال الأدلة النقلية فيما يعرف بالسمعيات تقريباً، وكادت تذهب الفكرة الثانية بحجية الدليل النقلي في مسائل الاعتقاد كلها دون تمييز.

وقد نشأت فكرة «الدور» هذه في الوسط الاعتزالي، ونجدها بأسسها ونتائجها مفصلة فيما بين أيدينا من كتب القاضي عبدالجبار وأبي الحسين البصري(٤٤)، ثم انتقلت إلى غيرهم. وخصوصاً إلى الأشاعرة ربما على يد الجويني(٤٥)، وجاء تلميذه الغزالي ليتبنى الفكرة أيضاً في مرحلته الأولى، يقول في «الاقتصاد»: «إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما».

والواقع أن فكرة الدور هذه تهويل لا طائل وراءه، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة فإذا ثبتت عنده تقبل كل ما يأتيه عن النبي ولا دور ولا تناقض، وهذا طريق أكثر الخلق كما أوضح الغزالي في كلامه عن «حقيقة النبوة» في المنقذ(٤٦). على أن القرآن لم يقدم للناس العقائد، قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها

بسلطة النص المقدس أو الأوامر الإلهية فحسب، بل هي دائماً قضايا مشفوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يحط من قيمتها ورودها في هذا النص الإلـهي، وإلا فما يسمى أدلة عقلية هو منقول أيضاً عن مفكرين سابقين كالدليل الأنطولوجي، ودليل الإحكام أو الغائية، ودليل الإمكان وغيرها.. وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالي وكرره في كتبه المتأخرة من أن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين كما أسلفنا. وغرض كتابه (القسطاس) إنما هو بيان الأدلة العقلية الواردة في القرآن بموادها وصورها، فأين هذا التمييز الحاسم إذن بين ما هو نقلي وعقلي؟ فالمغزى الأساسي لعمل ابن رشد من الناحية المنهجية إنما هو إعادة الاعتبار للأدلة الشرعية، وإبراز اتفاقها مع البراهين العقلية.

ثالثاً : وآخر ما نتعرض له هنا من أسس هذا المنهج الرشدي، هو مسألة التأويل،فإن ابن رشد، وإن عارض غلو التأويلات الباطنية والكلامية، يرى ضرورة التأويل أحياناً ولكن طبقاً لقانون يحكمه، ويفرد لذلك مقالة ألحقها بكتابه (مناهج الأدلة)[٤٧] يزيدها إيضاحاً (فصل المقال)[٤٨].

فالأصل المتفق عليه «أننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[٤٩] فهذا هو الأصل المجمع عليه بين المسلمين والذي بنى عليه ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) فإذا صرح الشرع بشيء «فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب تأويله، ومعنى

التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالات المجازية»[٥٠].

ولكن إذا تعين التأويل طريقاً فما القواعد التي تحكمه؟ هنا نجد ابن رشد أكثر وضوحاً في (فصل المقال) عنه في (خاتمة المناهج) بحكم الإيجاز الشديد في هذا المقال الأخير:

أ - أولىٰ القواعد اتباع قوانين العربية في أساليبها ودلالاتها «نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[٥١].. وفي موضع آخر يشترط لصرف اللفظ عن ظاهره ألا يخل ذلك «بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[٥٢]. وهذا شرط هام جدا، فكثير من التأويلات الزائفة يرجع إلى عدم المعرفة بالعربية لسان الوحي، وأساليبها في تصريف وجوه القول وطرق البيان.

ب - ومنها جمع الأدلة الشرعية المتصلة بموضوع واحد، والنظر فيها جميعا في ضوء المبدأ السابق وفي ضوء جملة أحكام الشرع ومبادئه العامة، حتى يتبين غرض الشارع ومدلول الكلام فيما بين أيدينا من نص منقول، وفي ذلك يقول ابن رشد: «إنه ما من منطوق به في الشرع، إلا إذا اعتبر الشرع، وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول،

فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول. والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما»[٥٣].

جـ - والعبارات الأخيرة من النص السابق تدلنا على قاعدة أخرى، وهي ألا يقوم بالتأويل إلا الراسخون في العلم، فمن النصوص - كما يصرح في «مناهج الأدلة» ما لا يقبل التأويل[٥٤] ومن الناس من لا يجوز له الإقدام على التأويل، أما المؤهلون لذلك من أهل العلم والتحقيق فهم إن أصابوا أجروا وإن أخطأوا عذروا «اذا كان من شروط التكليف الاختيار، فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور، ولذلك قال - عليه السلام: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر.. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها. وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض»[٥٥].

وهذه القاعدة تتصل بقضايا هامة أخرى عند ابن رشد المتكلم نذكرها على أهميتها في إيجاز شديد:

أولاها مراتب الناس في المعرفة: وقد بينا آنفاً تقسيمه الناس إلى جمهور وراسخين في العلم، وهو في فاتحة (مناهج الأدلة) يقسمهم أيضاً إلى عامة وعلماء، وربما زاد في مواطن أخرى صنفا ثالثاً بينهما هم المشتغلون بالعلم ممن لم يصلوا إلى مستوى الرسوخ فيه، وكل

واحد من هذه الأصناف يناسبه في المعرفة بالحق طريق خاص من طرق الاستدلال لا ينبغي أن يسلك به غيرها.

والثانية: أنه وإن كان يؤمن بوحدة الحقيقة في ذاتها - كما يقرر ذلك دارسون له من مشارب مختلفة[٥٦]، وإن خالفهم آخرون[٥٧] - فإنه يسلم بأن طرق الناس في اكتشاف الحقيقة أو معرفتها متباينة، وأساليب التعبير عنها تتفاوت أيضا بتفاوت طبقات الناس وفئاتهم وظروفهم المختلفة، ولذا جاءت الشريعة بأصول واضحة تؤدي إليها أدلة متاحة ممكنة لكل أصناف البشر «وهذا مثل الإقرار بالله - تبارك وتعالى - وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي.. هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها اصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني من الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية..»[٥٨] وهو يعتقد أن أكثر الناس من العوام، ويناسبهم الأدلة الخطابية وتكفيهم في معرفة الحق الواجب معرفته. وأن أقلهم هم الراسخون في العلم وأدلتهم برهانية قدر الاستطاعة. أما الجدليون فهم المتكلمون في رأيه وأنصاف المتعلمين ويناسبهم الأدلة الجدلية حديث فقدوا الفطرة الساذجة، ولم يحصلوا العلم الحقيقي القائم على البرهان[٥٩].

ويقرر ابن رشد في ختام «مناهج الأدلة» أنه «لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيها فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا، وهذا جهل بمقصد الشرع وتعد عليه»[٦٠].

والأخيرة: أن مناهج الأدلة - وهو كتابه الكلامي الرئيس، فالتهافت مزيج من الكلام والفلسفة - وإن كان يهدف إلى حماية العامة

والجمهور من تأويلات كلامية لا تناسبهم، هو موجه إلى العلماء، ولا يخلو من التصريح بتأويلات وحل إشكالات، وإزالة تعارضات لا تليق بحال الجمهور ولعله قصد أن يتولى أهل العلم والبرهان من قرائه توجيه غيرهم من عوام المسلمين، وحمايتهم من آفات الكلام البدعي في رأيه(٦١).

٤- نماذج من التطبيقات:

حاول ابن رشد في مناهج الأدلة إلى جانب نقده المتكلمين في مناهجهم ومواقفهم، أن يقدم ما يرتضيه طريقا إلى معرفة الأحكام الشرعية الاعتقادية على نحو يرضي الشرع والعلم والفلسفة، وربما كان من المناسب أن نختم هذا البحث ببعض نماذج تلك المحاولة:

أ- البرهنة على وجود الله:

يرى ابن رشد - بعد نقده لأدلة المتكلمين المعروفة كدليل الإمكان ودليل الجوهر الفرد - أن الأدلة، التي وردت في القرآن الكريم والتي تتفق مع النظر العقلي السليم والتي ترضى أيضا كافة العقول على اختلاف درجاتها، تتمثل فيما يمكن تسميته بدليل العنادية أو الغائية ودليل الاختراع أو السببية:

أما الأول: فيقوم على الفكرة الواضحة التالية: أن الكون بكل ما يحويه من ظواهر يرشد إلى أنه صيغ بطريقة خاصة تلائم حياة الإنسان وتعين على ازدهارها، ومثل هذه الملاءمة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، بل الأقرب الى التفكير السليم - وإلى العلم أيضا - أن يتمثل ذلك كله سلفاً في تدبير مسبق وعلم وحكمة كاملين. أي أنها تدل على خالق عليم حكيم ذي عناية بخلقه. والحق أن هذه العناية بالخلق

والإنسان خاصة لا تتبدى فقط في دورة الليل والنهار والشمس والقمر والنظام الكلي للطبيعة، بل في تركيب جسم الإنسان نفسه وملكاته المختلفة التي تناسب هذه البيئة الطبيعية من ناحية وما كلف به الإنسان من إقامة الحق والعدل وعمارة الأرض وبناء الحضارة من ناحية أخرى.

أليس هذا هو ما يهدي إليه النظر الفطري السليم مؤيدا بأكثر اتجاهات العلم التجريبي؟ وهو نفسه ما يهدي إليه الكتاب الكريم في مثل قوله تعالى: **﴿ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً، وخلقناكم أزواجاً. . وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتا وجنات ألفافا﴾** - النبأ ٦-١٦، وقوله: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾** - فصلت ٥٢، وهل يطمع الإنسان الباحث عن اليقين في أكثر من شيء يلتقي على تقريره كل من الفلسفة والعلم والدين؟

وأما الدليل الثاني الذي تتوفر فيه نفس الخصائص السابقة - أعني دليل الاختراع - فيؤكده أن الاختراع بيّن من مجرد وجود الحيوان والنبات، أي أن ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الكائنات غير العضوية كافية في إثبات فكرة الاختراع، أما الأجرام الفلكية الكبرى فهي بدورها مخترعة، لأنها مسخرة خاضعة في سلوكها لقوانين لا تحيد عنها. وكل مسخر فهو مخلوق مربوب لرب خالق سخره. وإذا تبين حدوث الأشياء جميعا من كائنات حية وغير حية ثبت وجود الخالق - سبحانه - طبقاً للتفكير الفطري، البسيط والتفكير العلمي أيضا، القائم على احترام مبدأ السببية العام[٦٢].

وهو نفسه الدليل الذي يمكن استنباطه دون تعسف من نحو قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون**

الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ - الحج ٧٣، وقوله سبحانه: **﴿فلينظر الإنسان مما خلق خلق من ماء دافق﴾** الطارق ٥،٦.

ويؤكد ابن رشد في مناهج الأدلة أن هذين الدليلين - العناية والاختراع - «هما دليلا الشرع. وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع - سبحانه - في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بيّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى، وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا»[٦٣].

ومثال آخر: يدعونا إليه ما قرره بعض الباحثين الغربيين من أن «في مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى: أولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه ضروري لا يترك مجالا للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل خلودها مستحيلا»[٦٤].

وبالرغم من أن هذه الأقوال قد تجاوزها البحث العلمي، وأنها إنما تعبر عن الصورة السائدة لابن رشد بين الأوروبيين أكثر من أي شيء آخر[٦٥]، فإنها قد تجد من يرددها بيننا، أفلم يكف الرجل ما ألصقناه به من تهم في حياته، حتى نضيف إليها تهماً أخرى بعد مماته؟!

من الممكن على كل حال أن نكتفي بالدليلين السابقين في الغائية والاختراع لبيان موقف الرجل من الإيمان بالله عز وجل، ردا على ديبور الذي يخرجه من الملل الثلاث جميعا، ولكنا نضيف بعض البيان:

أ - أما قدم العالم والعقول: فابن رشد ليس من القائلين بالفيض، وهو يراها فكرة ضعيفة أقرب إلى الخرافة منها إلى الحقيقة[٦٦]. وأما العالم فإنه - كما يصرح في «فصل المقال» وغيره - موجود لم يُسبق بمادة، ولا تقدمه زمان، لكنه موجود عن فاعل هو الخالق سبحانه[٦٧].

أما مسألة العلية وطبيعة الارتباط بين الأسباب والمسببات: فللمفكرين المسلمين فيها مذاهب، منها العادة التي قال بها الأشاعرة ومن وافقهم، وتعني أن الترابط بين الأسباب الظاهرية ومسبباتها مطرد دائماً، فيما يتعلق بتجاربنا ونظرتنا إلى الظواهر الكونية، ولكنه ليس ضروريا في ذاته من وجهة النظر العقلية، إذ المؤثر الحقيقي هو الله سبحانه. ومنها التوليد الذي قال به المعتزلة أو بعض منهم. ومنها الإيجاب - أو الضرورة كما عبر ديبور - وهو قول الفلاسفة ومن وافقهم[٦٨].

وابن رشد وإن عارض فكرة العادة الأشعرية في التهافت وغيره[٦٩]، لا يقول بنفي العناية ولا باستحالة المعجزة أو التدخل الإلهي في نظام العالم، بل إنه يصرح بأنه لا تعارض بين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله وبين وجود الأسباب المؤثرة في العالم، إذ هو - سبحانه - مخترع الأسباب، وكونها أسبابا مؤثرة إنما هو بخلقه وحفظه - عز وجل[٧٠]. وهو في الحقيقة لا ينفرد بهذا الرأي بل يشاركه إياه العديد من كبار مفكري الإسلام كابن حزم وابن تيمية[٧١]، بل إن بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية قد تأثر في هذا بابن رشد[٧٢].

وأما مسألة فناء الجزئيات وهي تهمة سبق أن وجهها رينان وغيره إلى ابن رشد: فابن رشد يثبت في نصوص صريحة البعث والمعاد للنفوس الجزئية، وأن العقل يفيد إمكان ذلك، والأنبياء في مللهم أخبرونا بحصوله فعلًا في الآخرة، ومنها «ملتنا ملة الإسلام»[٧٣] وهذه آخر كلماته في مناهج الأدلة - رحمه الله.

وبعد:

فإن عمل ابن رشد النقدي بجانبيه النظري والتطبيقي، في ميدان علم الكلام، قد جاء في إبانه، ليس على الصعيد المحلي في جزيرة الأندلس فحسب، بل على صعيد العالم الإسلامي كله، بعد أن أخذت مناهج علم الكلام حينئذ، وممارساته التقليدية تدخل في دور مدرسي جامد، وصيغ شكلية متزمتة، فنفخ فيها - بحكم ثقافته المتميزة، وحسه النقدي - روحا جديدة مضمخة بهدي القرآن الكريم، وأرجو أن يسمح لي أن أختم هذه الورقة بكلمات ختمت بها بحثا لي في مناهج البحث في علم الكلام منذ سنوات: «أود في النهاية أن أنوه بصفة خاصة بنقد الإمام الغزالي وهو مفكر صوفي، وابن تيمية وهو شيخ سلفي، وابن رشد وهو فيلسوف عقلي - لهذا الموقف المنهجي، ودعوتهم إلى العودة للتوازن التقليدي في علم الكلام بين النقل والعقل، وإيثارهم جميعا على اختلاف نزعاتهم للأدلة القرآنية، التي تتفوق في الفعالية والإقناع المنطقي، إلى جانب الحجية الشرعية، على الأدلة الكلامية الرسمية، التي قد تتباهى بصيغها الفنية المعقدة، ولكنها كثيرا ما تسفر - خارج الدوائر الكلامية - عن خواء وعقم بائسين.

فهل من عودة إلى القرآن، لا لكي نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم والقبول التقليدي، بل لنسلم العقل لهداياته، فنخرج من إسار الأدلة الشكلية، والتعقيدات الجدلية، إلى أفق جديد يؤذن بازدهار حقيقي للدراسات الكلامية؟»[٧٤].

المراجع والإحالات

(١) فاتحة كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد، ط لاهور «١٩٤٦م» ١/ ٢.
(٢) انظر حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، نشر وهبة القاهرة ط٢، ص٢٥-٣٢.
(٣) عبدالله كنون: جولات في الفكر الإسلامي، تطوان - المغرب، ١٩٨٠، ص١٠٥-١٠٦.
(٤) الحجوي محمد بن الحسين: الفكر السامي، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٩٧٧م، ٢/ ٢٢٨.
(٥) المختار بن الطاهر التليلي: ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٨، ص١٠٢.
(٦) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣٨١.
(٧) الحجوي: مرجع سابق ٢/ ٢٢٨ وانظر المختار بن الطاهر: مرجع سابق ١٠٣.
(٩) انظر المرجعين السابقين، ومحمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ص١٤-٢٠.
(١٠) السابق.
(١١) انظر هادي العلوي: نظرية الحركة الجوهرية، بغداد، ١٩٧١م، ص٢٣.
(١٢) انظر محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ص٢٣-٣١.
(١٣) السابق ص٢٢.
(١٤) عبدالله كنون: جولات (مرجع سابق) ص١٠٨.
(١٥) السابق.
(١٦) المختار بن الطاهر: ابن رشد (مرجع سابق) ٤٧٣.
(١٧) عبدالله كنون: جولات (مرجع سابق) ١١٩-١١١.
(١٨) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، بتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، ط٣، ص١٣٣.
(١٩) السابق.
(٢٠) انظر محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، نشر الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٤، ص٤٥.
(٢١) انظر فصل المقال، نشر مكتبة التربية، لبنان، ١٩٨٧م، ص١١-١٣.
(٢٢) فصل المقال ص١٢.
(٢٣) السابق.
(٢٤) مناهج الأدلة ١٣٤.
(٢٥) محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ص٥٣.
(٢٦) انظر فصل المقال، ص١٢-١٣.

(٢٧) مناهج الأدلة ١٣٤ .

(٢٨) السابق ١٣٥ .

(٢٩) السابق ١٣٦ .

(٣٠) انظر ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، ط الرياض بتحقيق رشاد سالم، ٧/ ١٤٤، ١٨٦، وحسن الشافعي: المدخل (مرجع سابق) ٤٦-٤٨ .

(٣١) انظر حسن الشافعي: الغزالي - المنهج وبعض التطبيقات في «منشورات جامعة محمد الخامس بالرباط» - ندوات رقم ٥ ص١١٨ .

(٣٢) حسن الشافعي: المدخل (مرجع سابق) ص١٣٧ وما بعدها.

(٣٣) مناهج الأدلة ١٥٠، وقارن عبدالحليم محمود: الإسلام والعقل، ط أولى القاهرة، ص ٨-٢٠.

(٣٤) مناهج الأدلة ١٥٠، وقارن عاطف العراقي: المنهج النقدي عند ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٤م ٢٥٩-٢٦٤.

(٣٥) انظر التفتازاني: شرح العقائد النسفية، الحلبي بمصر، ص٢٤، وحسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، دار الثقافة العربية بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص١٢، ١٣ .

(٣٦) مناهج الأدلة ١٥٠-١٥١ .

(٣٧) انظر محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١٤٠-١٤٧ .

(٣٨) مناهج الأدلة ١٣٦-١٥٠ .

(٣٩) فصل المقال ص٣٦-٣٨.

(٤٠) السابق ٤٠-٤٢ .

(٤١) حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ٧-١٣ .

(٤٢) انظر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط القاهرة ١٣٢٣هـ، ص٣١.

(٤٣) ابن تيمية - أحمد بن عبدالحليم: درء تعارض العقل والنقل، ط الرياض، بتحقيق رشاد سالم، ١/ ٥٠ وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٤٦.

(٤٤) انظر عبدالجبار: المغنى، ط أولى ١٥/ ٢٦-٢٩ وأبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ط أولى، دمشق، ٢/ ٦٨٦-٦٨٧.

(٤٥) انظر فوقية حسين: الجويني إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب بالقاهرة، ص١٤٤ .

(٤٦) انظر الغزالي، المنقذ من الضلال بتحقيق عبدالحليم محمود، ط٣ القاهرة، ص٧٠.

(٤٧) انظر مناهج الأدلة بتحقيق محمود قاسم ص٢٤٩ وما بعدها.

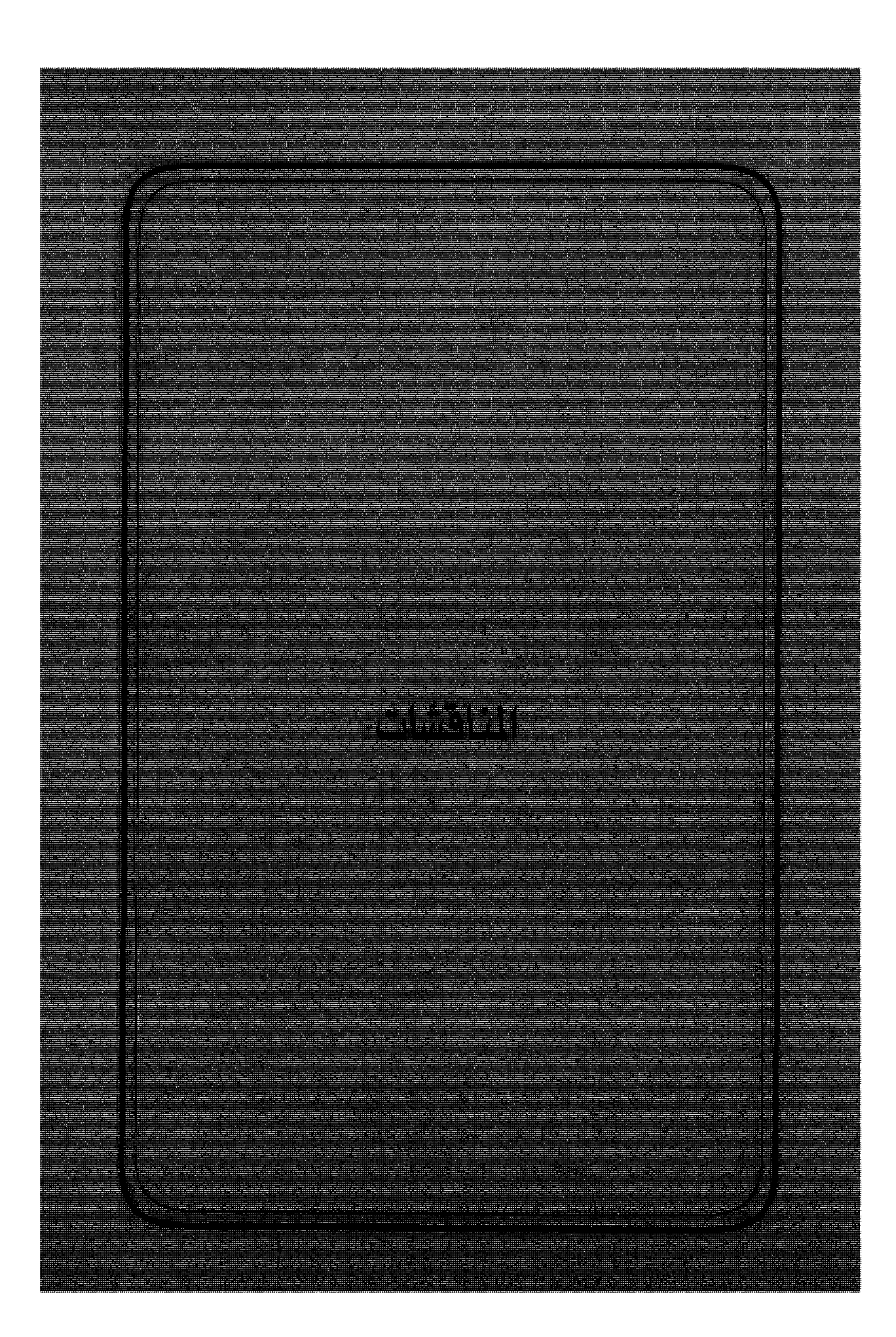
(٤٨) انظر ص١٧ وما بعدها.

(٤٩) فصل المقال ١٧ .

(٥٠) السابق ١٨ وقارن محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ١٨ .

(٥١) فصل المقال ١٨.
(٥٢) السابق.
(٥٣) السابق ١٨-١٩.
(٥٤) انظر مناهج الأدلة ٢٥١-٢٥٢.
(٥٥) فصل المقال ٢٤-٢٥.
(٥٦) انظر محمد عمارة: المادية والمثالية ٢٠-٣٠، زينب الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط القاهرة ١٩٨٣م، ١٩٥.
(٥٧) انظر مثلا ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ط القاهرة سنة ١٩٣٨م، ٢٥٩.
(٥٨) فصل المقال ٢٦.
(٥٩) محمد عمارة: المادية والمثالية ١٨-١٩.
(٦٠) مناهج الأدلة ٢٥٢.
(٦١) انظر محمد عمارة: المادية والمثالية ٢٠-٢١.
(٦٢) انظر ابن رشد: مناهج الأدلة ١٥٠-١٥١، محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ٨٠-٨٦.
(٦٣) مناهج الأدلة ١٥٣.
(٦٤) ديبور: تاريخ الفلسفة ٢٦٣-٢٦٤.
(٦٥) انظر محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٠ وما بعدها، وانظر الكتاب الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر عن (ابن رشد مفكراً عربياً..) ١٩٩٣، ص٤١ وما بعدها، وأعمال ندوة (ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي) عن جامعة محمد الخامس بالرباط، ١٩٨١، ص٧ وما بعدها.
(٦٦) انظر محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، ط أولى، القاهرة ١١٠، ١٦٨-١٧٠.
(٦٧) فصل المقال ٢٣، ومناهج الأدلة ١٣٨-١٤١.
(٦٨) انظر حسن الشافعي: لمحات ٢٦٥-٢٧٠.
(٦٩) انظر عاطف العراقي: المنهج النقدي ١٧٢-١٨٣.
(٧٠) مناهج الأدلة ٢٣١-٢٣٢.
(٧١) انظر ابن حزم: الفصل، المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ، ٢١٨/١-٢١٩، وابن تيمية: منهاج السنة، المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١هـ ٤٦/٢.
(٧٢) محمد خليل الهراس: ابن تيمية السلفي، ط أولى مكتبة طنطا، ص١٨٠-١٨٢.
(٧٣) انظر مناهج الأدلة ٢٤١-٢٤٨، وقارن محمود قاسم: النفس والعقل، ط القاهرة سنة ١٩٦٤، ص٧٣.
(٧٤) حسن الشافعي: المدخل ١٧١.

رئيس الجلسة: شكرا للأستاذ الدكتور حسن الشافعى على هذا العرض القيم، ونفتح الباب الآن للمناقشات.


المناقشات

د. **محمد بن شريفة**: الشكر الجزيل على هذا العرض القيم الممتاز الذي قدمه هذا العالم الجليل المؤمن المتواضع. عندي بعض نقاط، تتعلق أولاها بالعنوان: ابن رشد المتكلم. لعل ما عرضته يوضح أنه ناقد لعلم الكلام وليس متكلما. وتتعلق الثانية بعلم الكلام في عصر الموحدين، وتطور مسار ابن رشد في هذا العلم. لقد كان لعلم الكلام نهضة كبيرة في عصر الموحدين على عكس ما هو شائع، فقد شهد عصرهم مؤلفات كثيرة في علم الكلام. وابن رشد في بداياته - كما يقول الدكتور حسن الشافعي - بدأ شارحا ومتأثرا بعلم الكلام، إلا أنه في آخر حياته كان خصما لدودا للمتكلمين من معاصريه، ولعل خصومته للمتكلمين ساهمت أيضا في محنته. وهناك اثنان من ألد خصومه، أولهما أبو عامر الأشعري، الذي ذكر الرعيني في ترجمته أنه صاحب كتاب «تحقيق الأدلة في عقائد الملة ودفع الشبه المضلة والأقوال المضمحلة بالحكمة البالغة والحجة الدامغة» الذي يرد فيه على كتاب «مناهج الأدلة»، وذكر له كتباً أخرى كلها في الرد على ابن رشد منها كتاب «تحرير البرهان الجليل في إبطال العقل الطبيعي»، وكتاب «الرد على من زعم أن العالم لا يقال فيه لا قديم ولا محدث» ورسالة «النجم الثاقب في استحالة تغير الواجب»... إلى آخره. أما الشخص الثاني فهو عالم مغربي لم يشر إليه أحد ممن تحدثوا عن محنة ابن رشد، هذا العالم هو عبدالرحمن بن محمد الرجراجي من قبيلة رجراجة في جنوب المغرب، قيل في ترجمته: دخل الأندلس وسكن قرطبة، وكان شيخا صالحا متحققا في علم الكلام متعسفا شديدا في أحكامه، وجرى بينه وبين القاضي أبي الوليد ابن رشد ما جر نكبته المشهورة ونكبة أصحابه. الذي قصدت أن أشير إليه هو أن نقد ابن رشد للمتكلمين ولعلم الكلام جر عليه نقمة خصومه، وكان بالتأكيد من أسباب محنته لأن هؤلاء كانوا يكونون قوة، فنحن نعرف أن الإسلام

بالمغرب يتكون من أمرين: المالكية في المذهب، والأشعرية في العقيدة. وقد كان هؤلاء الأشاعرة أقوياء. وأريد أن أقول أن مسألة علم الكلام في الأندلس مسألة لم تدرس بعد بكيفية مفصلة.

الدكتور حسن الشافعي:

هناك مواطن اتفاق بين ما قلت وما تفضل به الدكتور محمد بن شريفة. ولكن بالنسبة لكون كلام ابن رشد نقدا لعلم الكلام وليس بالكلام، فأحب أن أنبه إلى أن الأمر هنا أمر مشروع كامل، له أسسه المنهجية، وله تطبيقاته. لقد تجاوز ابن رشد نقد الكلام ونقضه إلى نقد رأي المتكلمين الأشاعرة، وابن رشد في جانب الفقه والكلام معا، لا يتجه ببداية المجتهد أو مناهج الأدلة إلى العامة، إنما يتجه بالخطاب إلى العلماء، يقدم في بداية المجتهد أصول الاجتهاد الفقهي، وفي مناهج الأدلة أسس الاجتهاد الكلامي، فكأنه يقول على مريد الاجتهاد في هذين العلمين أن يلتزم هذه الأصول. وهكذا نجد أن ما قاله ابن رشد ليس مجرد وجهات نظر، إنما هو بناء متكامل، يجعلني أقول باطمئنان أن ابن رشد متكلم بكل ما يعنيه هذا الوصف.

ولسنا نختلف أبدا في ضرورة الاعتماد على المصادر لتصوير رأي المفكر أو الفيلسوف، ولكن: هل نعتمد ما قاله في بدايات حياته؟ أو نعتمد ما قاله في ظل ظروف سياسية معينة؟ أو نعتمد شروحه؟

إننا نعلم أن الشارح غالبا يجري في ظل النص الأصلي، النص المشروح، وإن كان أحيانا يبدي آراء شخصية... هذا هو منهج الشروح الذي جعلهم يعدون الرازي جارحا لا شارحا... وإذا كان الأمر كذلك فنحن نستأنس بالشروح حين نصور فكر الشارح، ولكن هذه الشروح لا يمكن أن تصور فكره.

وأما السبب الأصيل في محنة ابن رشد - من وجهة نظري - فليس إنتاجا فلسفيا، أو مؤلفا طبيا، إنما السبب موقفه من الفقهاء في عصره، ثم موقفه من المتكلمين أكثر وأكثر.

وأحب أن أعترف أننا في المشرق - أو أنني خاصة - تفوتني كثير جدا من التفاصيل المتعلقة بالأندلس خصوصا «بالمغرب عموما» ولهذا أثره في دراستنا ولا ريب.

د. محمد عمارة:

أنا لن أطيل، في كلمات قصيرة أولا أهنىء الدكتور حسن على هذا البحث. لدي تساؤلات حول محنة ابن رشد، نحن وكل الذين كتبوا عن ابن رشد يتحدثون عن محنته وعن حرق كتبه إلى آخره، وحقيقة تستغل محنة ابن رشد، بينما محن مرت بكثير من علمائنا من مختلف الاتجاهات الفكرية، يصورون أحيانا محنة ابن رشد أنها محنة الفكر في حضارتنا الإسلامية ومحنة العقل والعقلانية. السلفي ابن تيمية مات في سجن المماليك، ضرب أحمد بن حنبل، كذلك الشافعي نجا بأعجوبة، المعتزلة نفوا إلى جزيرة دهلك التي هي في أرتيريا الآن. وكلنا قلنا أن كتب ابن رشد أحرقت، هل بالفعل أحرقت؟ كتب ابن رشد سواء كانت تأليفا أو شروحا موجودة سواء ما بقي منها بالعربية أو مكتوب بالعبرية إلى آخره! الأستاذ بن شريفة أشار في بحثه إلى هذه القضية، بودي أن نبحث كم من الزمن استمرت محنة ابن رشد، لأن هذه قضية غير بارزة، أيضا التأكيد على أن التفلسف ليس سببا من أسباب محنة ابن رشد، لأن التفلسف كان مشروع الدولة التي كلفت به ابن رشد، هذا ما يتعلق بالتساؤلات حول المحنة. النقطة الأخيرة هي الفارق بين كتاب مناهج الأدلة وبين كتاب فصل المقال. أنا واحد من الذين كتبوا في مرحلة من المراحل حول أن هذا كتاب للجمهور وأن

هذا كتاب للخاصة، ولكن عندما أعدت قراءة ابن رشد وجدته يقول إن لكل من الكتابين نفس المهمة، ولكن يقول بالنسبة للمناهج هو يخاطب الملتزمين بالشريعة والذين يتوهمون تعارضها مع الحكمة، فيبدأ يعرف أصول الشريعة ليقيم الأدلة على عدم تعارضها مع الحكمة، وفي فصل المقال يخاطب المنتسبين إلى الحكمة المتوهمين تعارضها مع الشريعة، فيبدأ بعرض أصول الحكمة ليقيم الأدلة على عدم تعارضها مع الشريعة، وأنا أشرت في البحث المقدم هنا إلى هذه الحقيقة وأتيت بنصه كاملا حول هذا الموضوع، هذه القراءة الثانية لي في نصوص ابن رشد حلت لي هذا الإشكال الذي سبق وكتبت عنه ما يخالف هذه الحقيقة وشكرا.

رئيس الجلسة: شكرا للدكتور محمد عمارة، ونحن في انتظار إجابة الدكتور حسن وبحكم الجوار أرجو أن يختصر.

د. حسن الشافعي:

أود أن أقول بشأن التساؤلات التي لا أملك حسمها هذه مسئولية المتعمقين في الدرس الأندلسي والمغاربي. لكن في جو الحريق لا بد أن يحدث الحريق، كانت تحرق كتب الفقه، وجميع كتب التراث الإسلامي ويقص منها الآيات والأحاديث. وأعطيك شاهدا آخر أن بعض كتب ابن رشد مفقودة تماما في العربية وموجودة فقط في العبرية، مثل كتاب تلخيص جمهورية أفلاطون فلا يوجد قط في عناصر علمنا الآن في نص عربي، لكنه موجود مترجم إلى العبرية أكثر من مرة، ثم تصل إلى الانجليزية مرتين في سنوات الثلاثينات والسبعينات من هذا القرن فوجود بعض الكتب لابن رشد مختفية تماما في العربية لا يفسر إلا إذا أخذت صورة الحريق في الحسبان، وقد حدث مرارا بالنسبة للتراث الفقهي وهو أقدس من كتب ابن رشد. وفيما يتعلق بالفارق بين

مناهج الأدلة وفصل المقال أحب أن أقول إن في كتاب مناهج الأدلة ما ينص على أنه موجه إلى الطرفين وشكرا.

رئيس الجلسة: شكرا. ونستأذن الإدارة في أن تفسح المجال للدكتور مكي، والمنصة تتعصب وعندها شيء من التعاطف، ونحن نتعاطف مع د. مكي.

الدكتور محمود مكي:

الواقع أنني تتبعت مسألة إحراق الكتب في الأندلس وهي في حالات قليلة، أولها حالة كتب ابن مسرة، ومع ذلك فقد وصلت إلينا رسالتان لابن مسرة هما أساس فكره، بعد ذلك المنصور بن أبي عامر الذي أحرق كتب الفلسفة، وكان يشتغل بها سرا، مع ذلك فإن هذه الكتب قد وصلت إلينا أيضا، بعد ذلك أحرق كتب ابن حزم ومع ذلك فإن إنتاج ابن حزم كله قد وصل إلينا، وقد قال ابن حزم بيتا من قصيدة:

فإن تحرقوا القرطاس، لا تحرقوا الذي

تضمنه القرطاس، بل هو في صدري

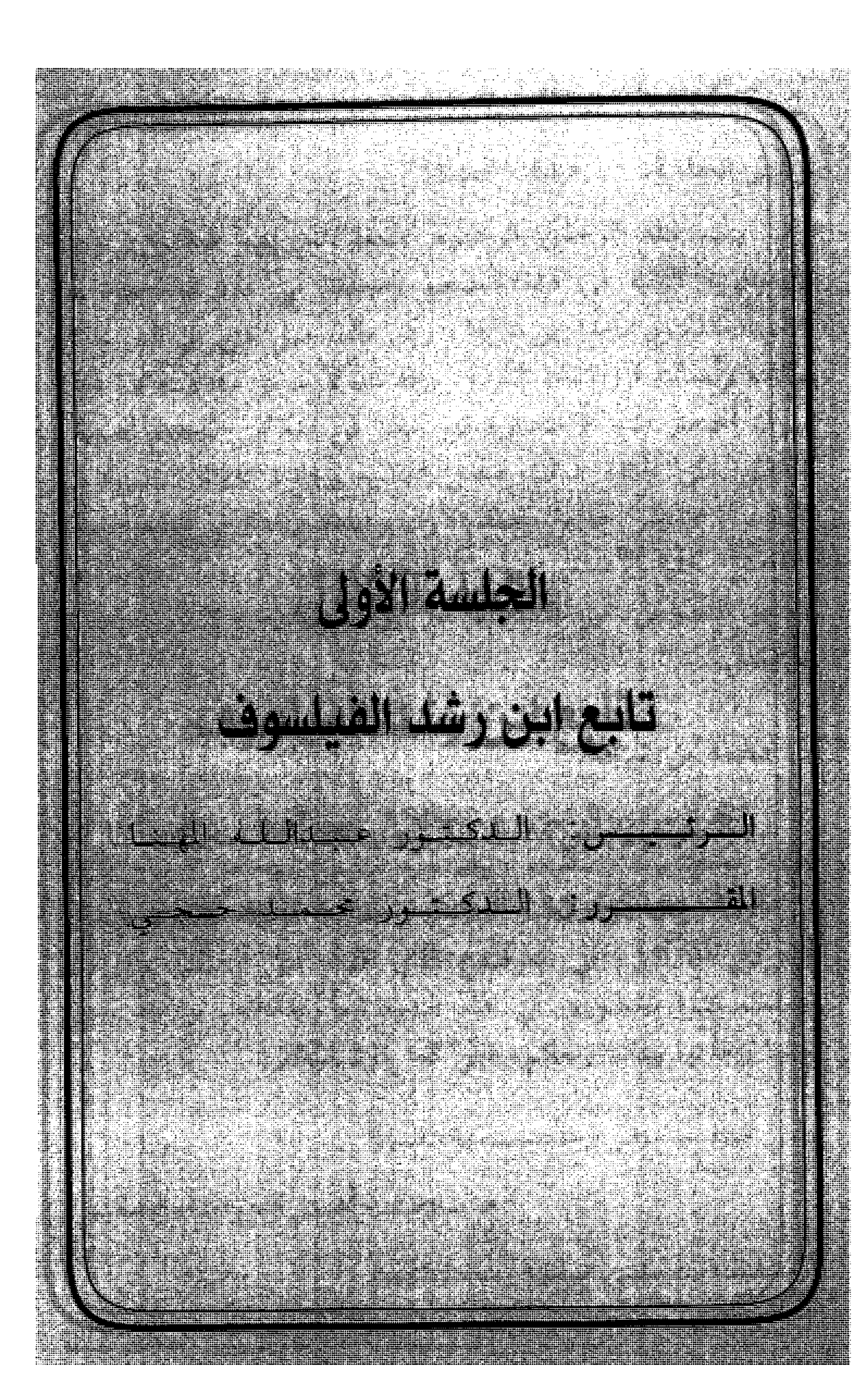
ومع ذلك فقد وصل إلينا نتاج ابن حزم تقريبا شبه كامل، ولا سيما كتابه الإحكام الذي يهاجم فيه المالكية وهو المذهب الرسمي للدولة، بل وبعض رسائله التي يهاجم فيها ملوك عصره أعنف هجوم ويتهمهم بخيانة قضية الدين والوطن، بعد ذلك نأتي إلى إحراق كتاب الغزالي الذي قام به المرابطون سنة ٥٠٣، ومع ذلك نحن نرى في هذا الخبر أنه قد جمعت نسخ كتاب الأحياء من جميع أنحاء الأندلس وأضرمت فيها النار، مع ذلك كتاب الأحياء كان منتشرا في الأندلس بعد ذلك انتشارا كبيرا، ثم نأتي إلى إحراق كتب ابن رشد وإحراق كتب الفقه قبل ذلك، في كل هذه الحالات أنا أظن أن كل هذه الأخبار

مبالغ فيها تماما، ثم شهادة عبدالواحد المراكشي الذي يستند إليها الجميع شهادة، أنا أعتقد، ينبغي ألّا نوليها كل هذه الأهمية، عبدالواحد المراكشي كتب كتابه في الشرق في مصر، وفي أخبار المغرب عنده أخطاء كثيرة لا عدد لها، مع ذلك فنحن نسلم معه، لأنه يقول أنه رأى إحراق الكتب كتب الفروع، ولكن أنا أعتقد أن هذه كلها كانت مظاهر وأعمالا شبه رمزية ولكنها لا تعني أنهم يستطيعون أن يقضوا على كتب الفروع وهي منتشرة في أنحاء الأندلس كلها، إنه فقط عمل رمزي يدل على سخط الدولة على هذه الكتب. مثل هذا أيضا يقال عن إحراق كتب ابن رشد، وأنا أظن أن هذا الإحراق لم يحدث أصلا، فكتب ابن رشد وصلت إلينا كما ذكر، أما اختفاء بعض الكتب كما ذكره د. حسن الشافعي فهذا أمر طبيعي في كتب كثيرة لم تحرق ولم تتعرض إلى أي اضطهاد، حتى مسألة نفي ابن رشد أنا أعتقد أنها كانت شيئا للتقرب، كما فعل المنصور بن أبي عامر من قبل للتقرب إلى العامة، وأن هذه المحنة ربما في تصوري أنها كانت شيئا بالاتفاق مع ابن رشد لأسباب سياسية، كان نوعا من التمويه حتى يرضى العامة، نفاه فترة بسيطة جدا لم يتعرض فيها لا لسجن ولا إلى إهانة، ثم عاد بعد ذلك إلى حظوته من المنصور. في بعض الأحيان يلجأ الساسة إلى مثل ذلك، كما رأينا أن المنصور يشتغل بالفلسفة سرا، ويحرق كتب الفلسفة حتى يبقي صورته أمام الجماهير، أعتقد أن إحراق الكتب كان دائما وسيلة إلى نشر الكتب على أوسع نطاق كما يحدث الآن في مصادرة بعض الكتب التي تؤدي مصادرتها إلى أن تنتشر انتشار الحريق. وشكرا.

* * *

تابع
الجزء الثالث
ابن رشد الفيلسوف




الجلسة الأولى
تابع ابن رشد الفيلسوف
الرئيس: الدكتور عبدالله الهنا
المقرر: الدكتور محمد حجي



رئيس الجلسة: د. عبدالله المهنا:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، ونبدأ المحاضرة الثانية في هذا المساء، ومحدثنا في هذه المحاضرة هو الأستاذ الدكتور محمد بن شريفة، وهو عالم جليل غني عن التعريف له مكانته وأصالته في الثقافة العربية، وإذا كان لا بد من الحديث عنه فإنني سوف أختصر أشد الاختصار، فهو عضو في عدد من المجامع العربية، حاصل على جائزة الملك فيصل العالمية وجائزة الدولة التقديرية في المغرب، ورئيس جامعة محمد الأول بوجدة، وأستاذ في جامعة محمد الخامس بكلية الآداب. سيحدثنا الدكتور محمد في هذه الجلسة عن مصدر النصوص غير المنشورة عن ابن رشد ندعوه لإلقاء محاضرته فليتفضل.

د. محمد بن شريفة:

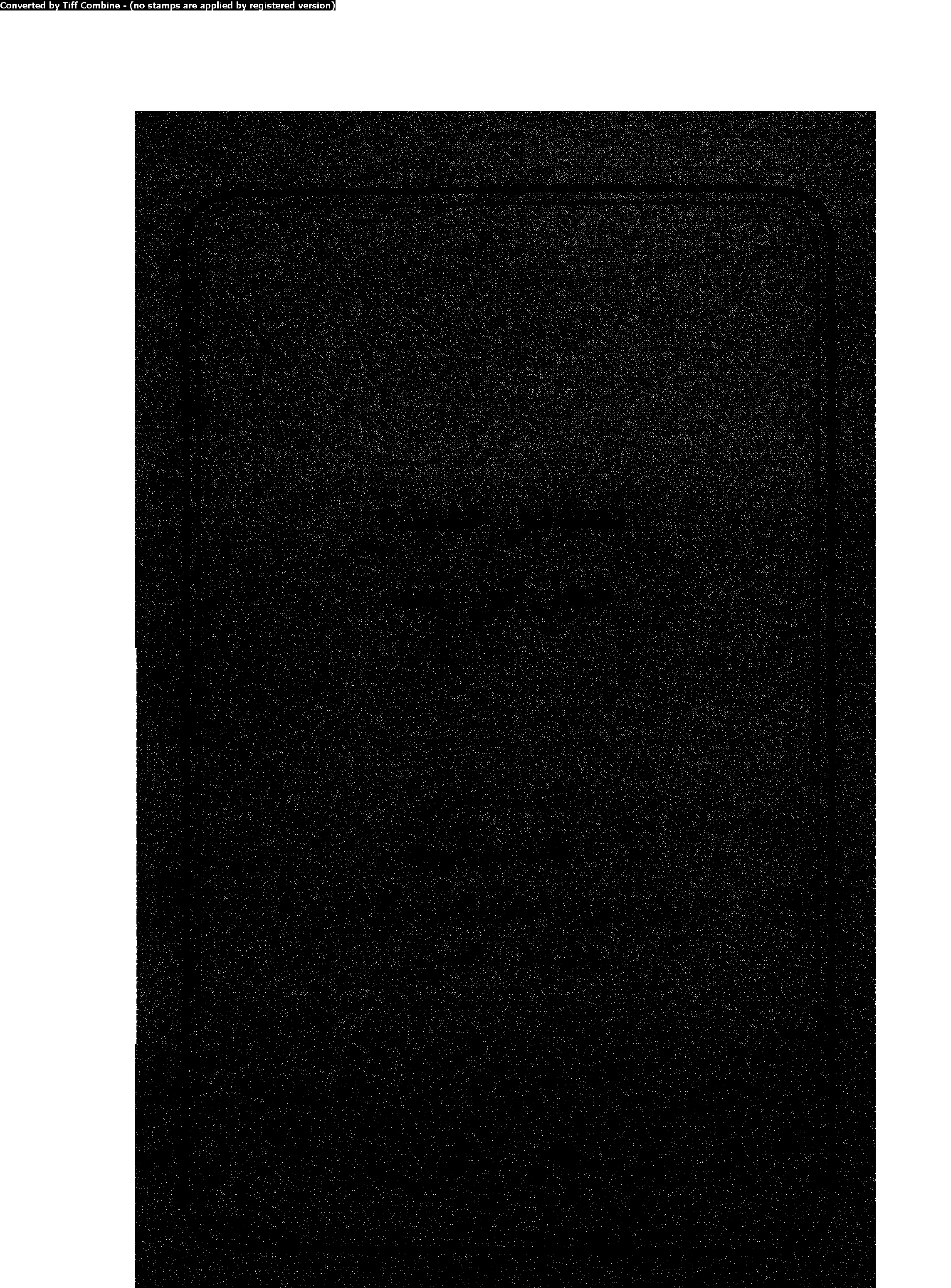
شكراً سيدي الرئيس. بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، وسلّم عليه تسليما، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم. حضرات الزملاء الإخوان الأعزاء أود قبل أن أشرع في الموضوع الذي اقتُرح عليّ أن أقول بأنني قد سعدت كثيرا بحضوري في هذه الندوة أيما سعادة، ولم أجد نفسي مثلما وجدتها بينكم ومعكم، فإني كما يقول الشاعر:

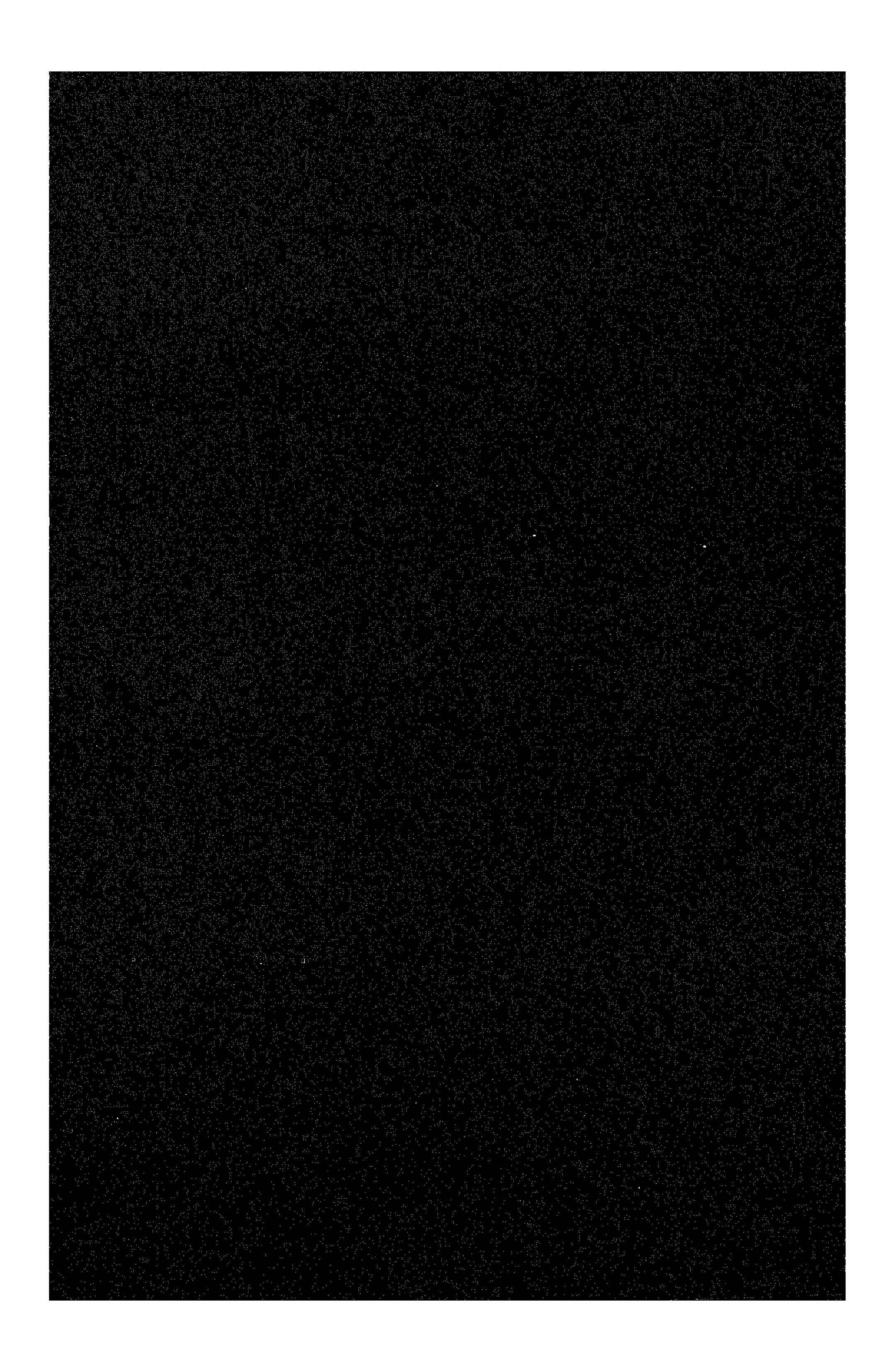
فيَّ انقباضٌ وحشمةٌ، فإذا
صادفت أهل الوفا والكرم

أرسلت نفسي على سجيتها
وقلت ما قلت غير محتشم

ومن هنا كانت المساهمات والمداخلات المتواضعة طوال هذه الندوة، وبعد هذا أقول إنه اقترح علي أن يكون موضوعي حول نصوص لم تنشر عن ابن رشد، فقد جاء هذا الاقتراح من الإخوة القائمين على المنظمة، لعل ذلك كان بإيعاز من زميلي وأخي الدكتور محمود مكي، إذ أننا التقينا في فاس بمناسبة جائزة البابطين، ودار الحديث حول ما تعتزمه المنظمة من تنظيم ندوة حول لبن رشد فقيها وفيلسوفا وطبيبا، ويومئذ قلت له لعل بين يدي شيئا يمكن أن يصلح لهذه المناسبة، وبالفعل فقد قمت بهذا العمل، وهو العمل المتواضع.

ثم ألقى بحثه.





القسم الأول(*)

التقديم

(*) ملاحظة لابد منها:

يجد القارئ في هذا القسم الأول: التقديم، أرقاماً في المتن تشير إلى حواشٍ، وقد كان الدكتور ابن شريفة وعد باستكمالها بعد عودته إلى مكتبه بالمغرب، ثم إرسالها لتأخذ مكانها في هذه الطبعة.

ومع المتابعة الطويلة لم تصلنا هذه الحواشي الموعودة فأبقينا الأرقام في المتن [illegible]



التقديم

مر على ظهوركتاب ابن رشد والرشدية لأرنست رينان ما يقرب من قرن ونصف، ومع هذا فما يزال هذا الكتاب نبراسا لكل باحث في ابن رشد ومرجعا لجميع الباحثين من جميع الأمم كما يقول الاستاذ عادل زعيتر[(١)].

ولم يجد الذين كتبوا بعده شيئا يضاف إلى المادة التي جمعها حول سيرة ابن رشد إلا ما كان من الورقات الأولى من ترجمة ابن رشد في الذيل والتكملة لابن عبدالملك المراكشي،فقد كانت ناقصة في مخطوطة باريس التي اعتمد عليها رينان، ثم ظهر بعد ذلك بزمن ما يتمم ذلك النقص في مخطوطة المتحف البريطاني من الذيل والتكملة[(٢)]. وتعتبر الترجمة التي حررها أرنالديز للطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية أحدث وأدق ما كتب عن حياة ابن رشد وتآليفه، وقد رجع إلى طائفة كبيرة من المراجع والمصادر.

وإن الواقف عليها لا يسعه إلا أن يردد قول الشاعر القديم:

هل غادر الشعراء من مُتَرَدَّمِ.

ومع هذا فإن التراث المخطوط مايزال يطالعنا بين حينٍ وحين بشيء جديد.

وقد وقعت في يدي ورقات معدودات قدمها إليّ وراق في مدينة الرباط، وأحسب أنها تضيء بعض الجوانب من حياة ابن رشد الحفيد،

وتشتمل هذه الورقات على نصوص نثرية وشعرية في مدح شارح أرسطو والرد على منتقديه حبّرها أديب ألمعي من معاصرية[٣].

فمن هو هذا الأديب؟ وما هي هذه النصوص النثرية والشعرية؟ أما الأديب الذي توجد ترجمته في مصادر متعددة فهو باختصار أبو بحرصفوان بن إدريس التُّجِيبي المرسي مؤلف كتاب زاد المسافر، وهو مجموع شعري معروف طبع أكثر من مرة[٤]. وولد سنة ٥٦٠ هـ وتوفي سنة ٥٩٨ هـ وكان حينئذٍ دون الأربعين، وهو ينتمي إلى بيت كان من البيوتات النبيهة في مدينة مرسية، وقد اشتهر من هذا البيت الذي كان يعرف ببيت بني إدريس عدد من الأعلام المذكورين في كتب التراجم[٥]، وترجم أبو بحر في آخر زاد المسافر لمن عرف بالشعر منهم وقال: «لعل أحداً يقف على هذا الفصل الذي جمعت فيه بني إدريس فيقول: قصد الادعاء والتبجح، هذا على أني لو افتخرت لما أرجأت ذكرهم إلى آخر الكتاب ولا أخَّرت، ولو أني قدمتهم فيمن قدمت، لما اجترأت على الحق الواجب ولا أقدمت[٦].

لقد مات هذا الأديب الألمعي وهو في ريعان الشباب وخلف ثروة أدبية ليس بين أيدينا الآن منها إلا كتابه زاد المسافر وبعض أشعاره ورسائله[٧] ومنها شعره ونثره في أستاذه أبي الوليد ابن رشد الذي انتهى إليّ أخيرا.

وأما هذه النصوص فإنها تتألف مما يلي:

١ - رسالة لأبي بحر في الرد على بعض أهل شبيلية الذي انتقد على القاضي أبي الوليد بعض أحكامه.

٢ - قصيدة وجهها أبو بحر من الجزيرة الخضراء إلى القاضي أبي الوليد يتأسف على عدم تمكنه من السلام عليه قبل سفره من قرطبة إلى الجزيرة الخضراء.

٣ ـ مقامة أنشأها أبو بحر في مدح القاضي أبي الوليد ومدح بنيه.

ويبدو من قراءة هذه النصوص التي سنحاول تحليلها فيما بعد أنها تمثل دفاعا عن ابن رشد وانتصارا له، فما سبب هذا الدفاع؟ وما هو سياقه؟.

إن دفاع أبي بحرعن ابن رشد أملاه إعجاب التلميذ بأستاذه ووفاؤه له، فقد ذكر الذين ترجموا لأبي بحر أنه درس على أبي الوليد(٨)، وكان يزوره في قرطبة، ومن بواعث هذا الدفاع أيضا ما كان بين أسرة بني إدريس المرسية وأسرة بني رشد القرطبية من أواصر الصداقة وروابط المشيخة وتماثل الخطة، فقد كان ابن رشد الجدوولده وحفيده قضاة قرطبة كما هو معروف وكان جد أبي بحر ووالده وخاله قضاة في مرسية وغيرها.

وقد ذكر ابن الأبّار وابن عبدالملك أن أبا القاسم محمد بن أحمد التجيبي خال أبي بحر«صحب أبا الوليد ابن رشد، ولازمه بقرطبة، وأخذ عنه علمه، واستقضاه في غير ما جهة من جهات قرطبة، ولم يزل ينهض به حتى ولي قضاء الجزيرة الخضراء، ومنها ولي قضاء شاطبة، ثم صرف عنه عند محنة أبي الوليد وتتبع أصحابه(٩). ويفهم من قول ابن الأبار : «وأخذ عنه علمه» أن هذا التجيبي كان مطلعا على أعمال ابن رشد الفلسفية، ويؤيد هذا الفهم أن الرجل أصابته محنة المشهورين بالفلسفة كأبي جعفر أحمد بن جرج الذهبي(١٠) وأبي عبدالله محمد بن ابراهيم الأصولي(١١) وغيرهما.

كما أننا نجد في بعض أشعار المذكور ما يرشح بنزعته العقلية كبيتيه اللزوميين:

يـا مـوقـظ الـنـفـس عَـلِّـمَـنْـهـا
ولا تَـكِـلْـهـا إلـى الـجـهـالـهْ
فـالـنـفـس بـدرٌ والـعـلـم شـمـس
والـجـهـل فـيـهـا سـواد هـالـه[١٢]

وقوله من قصيدة في وصف الديار:

حـالـفـتَ ذكـراهـا كـأنـك عـامـرٌ
عَـرَصَـاتِـهِـنَّ وهـن فـي الأذهـانِ
هـدم الـزمـان لـهـا وجـودا أولا
فـظـنـنـت يـبـنـيـه الـوجـود الـثـانـي[١٣]

ويبدو أن معرفة أبي بحر بأبي الوليد وصلته به كانت عن طريق خاله وأستاذه أبي القاسم هذا، ويبدو أيضا أنه شاركه في أخذ شيء من الفلسفة على ابن رشد، وسنرى أن أبا بحر كما كان معجبا بشخص أبي الوليد وفقهه كان معجبا أيضا بفكره وفلسفته، ولسنا ندري هل أصابه شيء من رشاش المحنة التي شملت خاله أم لا؟

وقد وجدناه يقول في رسالة خاطب بها ابن بقي القرطبي[١٤] قاضي الجماعة بمراكش سنة ٥٩٢ هـ «فقبل هذه الأَمَّة، كنت تحت تلك الذِّمَّة، وكنت في حرب حنين فنصرتني نصرالصِّمَّة، ولم تتمن ما تمنّاه يومئذ دريد بن الصّمّة، نهضت بي وكل مقدم قد تحير، وصفوت وكل ممسوح بجناح الظل قد تغير، ولأمرٍ مَّا تخيرت علاك ومَنْ أَخْصَبَ تخير، وما كنت إلا كالغريب ارتاد الجوار، والمحلي انتقى المعصم حين صاغ السوار» إلى أن يقول: «قاضي الجماعة يعلم كيف كان ارتجالي، عن ذلك الافق الحالي، ومالقيت من تعسف... وتعتّبه، وكيف بهرجني في ذلك المعيار العدل وكنت نفقت به، فلا

تخطئني مساعيك الجميلة عودا على بدء، فحسبي بذلك الحال من نصير ورِدْء. والعود أحمد، ولا سيما بمن عليه يعتمد»[١٥].

ونظن أن أبا بحر يلمح في هذه الفقرة إلى حكاية وقعت له في بداية محنة ابن رشد ونقلت بروايات متعددة، وخلاصتها أن هذا الأديب الحسيب ـ الذي لم يكن موظفا وكان مبذرا ومتنقلا ، وله مع ذلك عدد من الأولاد وهودون الأربعين سنة ـ رحل من مرسية إلى مراكش قاصدا مدح الخليفة وطامعا في نوال يجهز به بنتا له، لكن حيل بينه وبين الخليفة، فأخذ يمدح الرسول عليه الصلاة والسلام وآل بيته الطاهرين، وإذا بالخليفة يعقوب المنصور يري في النوم الرسول أو أباه يأمره بقضاء حاجة أبي بحر« فلما أصبح وذلك في الثامن عشرلذى حجة عام تسعين وخمسمائة أخبر بالرؤيا فوجه فيه قاضي الجماعة أبا القاسم بن بقي والكاتب أبا الفضل بن محشرة[١٦] وسألاه عن مطالبه فقضيت وزود أربعمائه دينار[١٧].

لقد توفي أبو بحر «ليلة يوم الاثنين السادس عشر من شوال سنة ثمان وتسعين وخمسمائة»[١٨] وهو في عز شبابه، وكانت وفاته بعد وفاة ابن رشد بنحو ثلاث سنوات.

وبعد،فإننا لا نربط دفاع أبي بحر عن ابن رشد بمكانة هذا الفقيه الفيلسوف عند الأديب المذكور وأسرته فحسب، وإنما نربطه كذلك بموقف أهل شرق الاندلس من ابن رشد خصوصاً والفلسفة عموماً، فإذا كان أهل قرطبة التي قصرالقاضي عمله وجاهه على مصالحها قد جاهروه عند نكبته بالمنابذة والمهاجرة، فإن أهل شرق الأندلس قد امتعضوا لما أصابه وأسفوا لنكبته، ونحن نلمس هذا في الترجمة التي كتبها ابن الأبار، ونجده قبل ذلك فيما حبره أبو بحر، ونجده بعد ذلك

في رثاء أبي الحسن سهل بن مالك تلميذ ابن رشد الذي سكن زمنا بمدينة مرسية.

ويرجع سبب حب هؤلاء لابن رشد وعطفهم عليه إلى ما كانت تتسم به البيئة العلمية في شرق الأندلس من ترحيب بالعلماء الذين نَبَتْ بهم أوطانهم وتقبل لما كان يسمى بالعلوم القديمة.

فقد استقبلت ابن حزم وأبا العلاء بن زهر وغيرهما ممن ضاقت بهم قرطبة وإشبيلية، وقد كان شرق الأندلس مجالاً لآراء ابن باجة وابن السيد وأضرابهما، ثم خلفته مرسية سرقسطة وآل إليها علمها، وغدت مركزا لتيارات فلسفية وصوفية، فظهرفيها أبو عبدالرحمن بن طاهر الذي «طالع أوضاع العلوم القديمة فبرز فيها وعد من أئمتها وله فيها أوضاع وشروح اعتمدها أهل ذلك الشأن»[١٩] وقد ذكره ابن رشد عند الكلام على إحدى المسائل في تلخيص الآثار العلوية فقال:

«وقد أطال صاحبنا ابو عبدالرحمان بن طاهر القول في هذه المسألة، واستعمل في ذلك مقدمات كثيرة لا يخفى جنسها عند من ارتاض بالعلوم الطبيعية لكن ما رام إثباته من ذلك هو حق لا شك فيه، وقد نازعه قوم من أهل زماننا وتكلف هو الرد عليهم، وأقاويله في ذلك مشهورة بأيدي الناس»[٢٠]. وأشار بعد هذا إلى المجادلة الكتابية التي وقعت بين أبي عبدالرحمن ابن طاهر هذا وأبي بكر بن الطفيل.

وقد تخرج بابن طاهر في العلوم القديمة أبو جعفر أحمد بن الحسن بن حسان «وأخذ عنه كثيرا من علم الفلسفة»[٢١] ومن الغريب أن ابن جبير صاحب الرحلة المعروفة قبل هذا الرجل رفيقا، ورضيه صاحباً وصديقاً[٢٢]، فلما وقعت نكبة ابن رشد كان من أشد المحرضين عليه بمقطعاته الشعرية المشهورة[٢٣].

وقد ظهر في مرسية ايضا عزيز بن خطّاب الذي أشبه

أباعبدالرحمن بن طاهر في علاقته بالعلوم القديمة وفي توليه أمر مرسية[٢٤]، وعليه درس أبو المطرف بعض كتب الطب والفلسفة الإشراقية[٢٥]، وقد كان هذا الاخير متشبعا بالعلوم القديمة وملما بأعمال ابن رشد كما بينا ذلك في مقدمة تحقيقنا لكتاب التنبيهات[٢٦]، ويمكن اعتبار حازم القرطاجني من الذين انتفعوا بابن رشد وإن كان في القسم الموجود من منهاج البلغاء يذكر ابن سينا[٢٧] ولا يذكر ابن رشد.

فإذا انتقلنا من مرسية وقرطاجنة إلى بلنسية وجدنا فيلسوفاً كان فيما يقال من طبقة ابن رشد، ألا وهو أبو جعفر أحمد بن جرج الذهبي البلنسي، وفيه يقول تلميذه القاضي أبو الوليد الشقندي: «إن الكمال الانساني إن جمع لإنسان فإنه لم يعد ثلاثة: أرسطو وابن سينا وأبا جعفر الذهبي»[٢٨] وإذا توجهنا من بلنسية إلى جزيرة شقرا القريبة منها وجدنا أبا الحجاج يوسف بن احمد بن طملوس الذي صحب أبا الوليد بن رشد وأخذ عنه علمه «وجمع بين التحقق بعلوم الأوائل» والتقدم في الطب والتصرف في النحو لا سيما كتاب سيبويه[٢٩]، واذا كان لم يشر إلى أستاذه ابن رشد في كتابه المدخل المطبوع، فقد ذكره في ديباجة شرحه المخطوط لأرجوزة ابن سينا في الطب، ووصفه برأس الحكماء وفاضل العلماء، قال مبينا سبب تاليفه للشرح المذكور: «جعلت تأليفي لهذا الكتاب وسيلة بين يديّ، لمن كثر إحسانه إليّ، وفضله علي، واتخذته قربة لمن تواترت بفضله الشهادات، وصحت فيه الظنون والاعتقادات، وتوافق على إحرازه الفضيلةَ الإنسانية الطبائع الكريمة منه والعادات، واستعد بما له من له من صلاح حال لقبول السعادات، الشيخ الأجل، المبارك الأكمل الأفضل، أبو يحيى بن الشيخ الأجل المعظم أبي يعقوب يوسف بن سليمان عظيم الموحدين، وقدوة المهتدين [وقد] رأيت رأس الحكماء وفاضل العلماء الشيخ الفقيه الأجل القاضي أبا الوليد محمد بن رشد رضي الله عنه يعظم شأنه ويقدمه على

عظماء العصر وكبرائه، ويرى له من الفضيلة ما لم يره لأمثاله من جلالة القدر وكبر النفس، وعلوّ الهمة، وحسن الهَدْي والسمت ورجاحة العقل وحصافة الرأي»[٣٠].

وكما كان شرق الأندلس موئلا للمشتغلين بالفلسفة كان موطنا لأهل التصوف المتفلسف كابن عربي وابن سبعين وابن المرأة وابن أحلى والحرالّي وغيرهم، كما أن معظم الأطباء في زمن ابن رشد كانوا من شرق الأندلس ومنهم أبو مروان عبدالملك ابن جريول[٣١] أستاذ ابن رشد، وحسب أبي الوليد فإن «الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة»[٣٢] وقد ذكر في آخر تلخيص كتاب المزاج أن الذي حركه إلى عمله هما ولداه أبوالقاسم وأبو محمد ثم قال «إذ كان لهما مشاركة في هذه الصناعة (يعني الطب) وفي العلوم الحِكْمِيَّة التي لا يتم النظر في هذه الصناعة إلا بها كما بين ذلك جالينوس في مقالته»[٣٣] ومعنى هذا ان أطباء شرق الأندلس الذين أشرت اليهم ـ وهم كثر ـ كانوا من أهل الفلسفة أيضا.

وقد ظلت مدينة مرسية حتى بعد سقوطها في أيدي المسيحيين مركزا للفلسفة وعلوم التعاليم، إذ إن الفونسو العاشر الملقب بالعالم استفاد من العلماء المسلمين الذين بقوا في مرسية وجهاتها وعرفوا بالمدجنين، اعتمد عليهم في التعليم بالمدرسة التي أنشأها في المدينة المذكورة وعين على رأسها واحدا منهم هو أبو بكر محمد بن أحمد الرقوطي[٣٤]، وكانت هذه المدرسة عمومية للمسلمين والنصارى واليهود، ولهذا وجدنا الحوار أو الجدل الديني ينشط في مرسية خلال هذه الفترة كالجدل الذي جرى بين ابن رشيق المرسي وريموندو مرتين[٣٥]. ثم إن الرقوطي انتقل بعد ذلك إلى غرناطة حيث علم فيها الرياضيات وغيرها[٣٦]، وسلم لغيره شعلة العلوم القديمة التي ظلت

حية بعده قليلا في غرناطة وتلمسان وفاس وتونس إلى أن انطفأت في العالم العربي ولكنها نشطت وتوهجت في العالم الغربي.

إن قصدي من هذه الفذلكة التي اضطررت فيها إلى الإيجاز هو أن أربط النصوص التي سأتحدث عنها بسياقها العام وأبين أن البيئة العلمية والأدبية في شرق الأندلس كان يسودها وئام لم يكن موجودا في غرب الأندلس، إذ كان التعايش بل التصاحب ملحوظا بين الفقهاء والفلاسفة والصوفية والمحدثين، وسأضيف شاهدا آخر علاوة على ما ذكرته، وسأقتبسه من رسالة لصاحبنا أبي بحر التجيبي يصف فيها رحلة قام بها هو وبعض الأدباء من مرسية إلى بلنسية لزيارة أعلامها وقال: «ولما حططنا بها (أي ببلنسية) رحل الإلمام، وخلعنا على عِطْف الصلاة برد الاتمام، سقط الخبر على إخواننا الأعيان، وأترابنا أرباب المجد والبيان، فوصلوا وصول الماء إلى الكبد الصديان، وأهابوا ببرهم الغامر فأتت وفوده «رجالًا وعلى كل ضامر» فأقمنا بها نطالَب من قبول البر بديون، وتتهادانا العيون من المحاجر والمحاجر من العيون، جيران أجواد عطلوا ذكر جار أبي دؤاد، ولولا الطول المؤدي إلى الإملال، الوافد بالأسماع على معرس الكلال، لشرحتهم تفصيلا، وسميتهم تحصيلا، لكنّي سأنافح زهر الربيع، بذكر قائدها الأعلى أبي الربيع، على الرسم الواجب، في شكر محدثها أبي الخطاب ابن واجب، وأخلع من الحمد أسنى لباس، على عطف فيلسوفها أبي العباس، والمنتمي فخاره إلى الذهب، السالك من السيادة أهدى مذهب، وأسلك من الثناء كل طريق على أديبها أبي الحسن ابن حريق، الراكب ذكره مطايا التغريب والتشريق، وأخلِّص التقريظ تَخَلُّص الإبريز، للشريفين أبي عبدالله وأبي حريز، ثم عذرا إليهم مما اجترأت وأقدمت، فأخرت في إيراد أسمائهم وقدمت، فما منهم إلا من حاز خطة التقديم، بالكرم الحديث والمجد القديم»[٣٧].

فهذه الأسماء المسرودة هنا هي أسماء النخبة البلنسية يومئذ وفيها نري الفقيه والمحدث والفيلسوف والأديب إخوانا على سرر متقابلين.

أما حال النخبة في قرطبة فلم يكن على هذه الحال، وصورة هذه النخبة في المقامة القرطبية دليل على ذلك(٣٨)، وما أبعد إعجاب أبي بحر بفيلسوف بلنسية ومحبته له من منافرة الاشعريين ومهاجرتهم لفيلسوف قرطبة، قال ابن عبدالملك المراكشي في سياق حديثه عن محنة ابن رشد: «وممن جاهره بالمنابذة والمهاجرة القاضي أبو عامر يحيىٰ بن أبي الحسين بن ربيع ونافره جملة، وعلى ذلك كان ابناه: القاضي أبو القاسم وأبو الحسين»(٣٩) وهؤلاء المذكورون كلهم لهم تراجم معروفة، وهم ينتمون إلى أسرة قرطبية تعرف بأسرة الاشعريين نسبة إلى أبي موسى الاشعري، كما يعرفون أيضا ببني ابن أبيّ. وللشاعر الأعمى التطيلي مدائح في رئيس هذه الأسرة في وقته(٤٠) أما معاصرة أبو عبدالله ابن أبي الخصال الذي تنسب إليه المقامة القرطبية فقد ذكر خمسة من هذه الأسرة ونال منهم وقال في حق أبي جعفر ابن أبي الاشعري ممدوح التطيلي ما نصه: «هو شيطان في كل طريق، ومع كل فريق، تميميا مرة، وقيسيا أخرى، يسلم على اختلاف الدول، مع التقحم في القول والعمل، وأظنه من المنظرين إلى يوم الدين»(٤١).

والذي يهمنا هنا هو التنبيه إلى ما كان بين الأسر القرطبية يومئذ من منافسات وخصومات، فمن المعروف أن ابن رشد الجد كان قاضي قرطبة بل قاضي الجماعة في عهد المرابطين وكذلك ولده أبو القاسم أحمد وحفيده أبو الوليد قبل محنته، أما أبوعامر الأشعري الذي لم يكن قد بلغ الأربعين سنة وقت محنة ابن رشد فلعله كان يتشوف إلى أن يحل محله، وقد حصل ذلك بالفعل ولكنه كان آخر قاض في قرطبة إذ تملكها الروم وهو يتولى قضاءها سنة ٦٣٣ هـ(٤٢).

ولم يكن التنافس على قضاء قرطبة وحده سببه المنافرة بين الرجلين حسب تقديرنا، وإنما كان هناك أيضا الاختلاف المذهبي أو العقدي بينهما، فقد كان أبو عامر أشعريا «نسبا ومذهبا» حسب تعبير أبي الحسن الرعيني، بينما كان أبو الوليد ينتقد الأشاعرة والمتكلمين بصفة عامة، ولا سيما في كتابه مناهج الأدلة، في عقائد الملة، وقد ذكر الرعيني[٤٣] في برنامجه كتاباً لأبي عامر الأشعري يبدو من عنوانه أنه رد على مناهج الادلة، وهو كما يلي: كتاب تحقيق الأدلة، في عقائد الملة ودفع الشبه المضلة، والأقوال المضمحلة، بالحكمة البالغة، والحجة الدامغة» وقد اكتفي الرعيني بالقول إنه كتاب في الاعتقاد، ولم يشر إلى أنه في الرد على مناهج الأدلة لابن رشد، وذكر الرعيني بعد للأشعري أيضا تواليف أخرى هي: كتاب تحرير البرهان الجلي، في ابطال الفعل الطبيعي، وكتاب الرد على من زعم أن العالم لا يقال فيه لا قديم ولا محدث، ورسالة النجم الثاقب، في استحالة تغير الواجب وكتاب الرد على كتاب البرهان[٤٤] وهذه الكتب وإن كانت في علم الكلام إلا أننا نقدر أنها لم تكن تخلو من الرد على ابن رشد، كما أننا نرجح أن يكون الكتاب الأخير ردا على كتاب ابن رشد في الموضوع، ومن هذه التآليف التي سماها الرعيني «رسالة الاستيفاء لرسالة الايماء، في مسألة الاستواء» ونظن أنها تابعة للرسالة التي رد بها ابن الإلبيري[٤٥] على ابن رشد الجد في مسألة الاستواء الواقعة له في الجزء الأول من المقدمات[٤٦]، ولعل رد الأشعري على ابن رشد الجد وعدم اقتصاره على الحفيد يعزز ما أشرت اليه آنفا من منافسة بين الأسرتين.
وقد أشار ابن الأبار إلى تآليف الاشعري المذكورة دون تسميتها فقال في مؤلفها وفيها: «وكان إماما في علم الكلام وأصول الفقه ماهراً في المعقولات، ونوظر عليه في كتابي أبي المعالي: الشامل والإرشاد وغير

ذلك، وله تواليف في هذه الصناعة جليلة[٤٧]» وقال البِنَّاهي: «وله تواليف في علم الكلام جليلة نبيلة»[٤٨].

لم يكن الأشعري هو الوحيد الذي خاصم ابن رشد، فقد شاركه في مخاصمة أبي الوليد عالم مغربي كان سبباً قوياً في نكبة أهل الفلسفة، ومع ذلك لم يشر إليه أحد ممن كتبوا عن ابن رشد، وهذا العالم هو عبدالرحمن بن محمد الرجراجي، ترجم له ابن الأبار، وقال: «دخل الأندلس، وسكن قرطبة، وولي قضاء استجة من كُوَرها، وكان شيخا صالحا متحققا بعلم الكلام متعسفا شديدا في أحكامه، ونوظر عليه بقرطبة وجرى بينه وبين القاضي أبي الوليد بن رشد ما جر نكبته المشهورة، ونكبة أصحابه[٤٩]».

ومن الواضح أنه لا هذا الرجراجي ولا ذاك الأشعري كانا وحدهما سبب نكبة ابن رشد، فقد كان للنكبة أسباب أخرى، ذكر منها المؤرخون أن أبا الوليد كان يرفع الكلفة في مخاطبة الخليفة المنصور، وأنه لقبه في بعض تآليفه بملك البربر، وأنه وجد بخطه في بعض التلاخيص حاكيا قول من قال : ان الزهرة أحد الآلهة، وأنه كان مختصا بأبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة، وأنه كان له حساد كثيرون[٥٠]، ويضاف إلى هذه الأسباب شعوره بالتفوق على معاصريه من أهل العلم ونقده فقهاء وقته، وقوله فيهم إنهم متفقهه وليسوا بفقهاء، وأنهم ينتسبون إلى علم الشرع وهم معرون مما تعرفه العامة[٥١]، وكذلك نقده أطباء زمنه وقوله فيهم إنهم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة»[٥٢] ولا شك أن من شأن هذا أن يُكَثِّر حساده.

أما أهم الأسباب في محنة ابن رشد وأصحابه في نظرنا فهو أن الموحدين لم يكن لهم خط واضح أو رأي ثابت، فقد امتحنوا الفقهاء وأتلفوا كتب الفقه، ثم رجعوا عن ذلك، وامتحنوا الصوفية ثم أصبح

بعضهم من أتباعهم، وامتحنوا الفلاسفة بعد أن شجعوهم على خدمة كتبها ثم عفوا عنهم، فقد استدعى المنصور أبا جعفر الذهبي بعد المحنة ودرس عليه بعض ما كان ينتحله من العلوم النظرية(٥٣)، وقد سخر أحد الممتحنين وهو أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الأصولي من هذا التناقض، وكان فيما رواه ابن عبدالملك المراكشي - يقول حين استقضى ببجاية بعد العفو عنه: «والله ما تقلدتها رغبة فيها ولا تغبيطا بها ولكن تسجيلا على مقلدها إياي بقبيح التناقض الذي لا يصدر عمن له مسكة عقل في تولية القضاء والفصل في الأحكام الشرعية بين الناس من صحت عنده زندقته واشتغاله بعلوم الأوائل»(٥٤).

ولا ننسى أن نشير في الأخير إلى أن امتحان الفلاسفة كان في أعقاب الانتصار الباهر في معركة الأرك، وكانت الحماسة الدينية والشعبية على أشدها حينئذ، ولعل الخليفة يعقوب المنصور كان محتاجاً إلى ترضية العامة الذين حركهم خصوم ابن رشد وأصحابه.

لقد أشرت منذ قليل إلى محنة الفقهاء أو فقهاء الفروع بالأحرى، وهي محنة لم تكن أهون من محنة الفلاسفة بدليل هذه الحكاية التي يرويها ابن عبدالملك في ترجمة أبي بكر محمد بن على التجيبي الاشبيلي، قال: «وامتحن من قبل المنصور مع مثيله في المعارف والفضل أبي الحسين بن زرقون المحنة المشهورة، على ما سأذكره في رسم ابن زرقون إن شاء الله تعالى، ولما خلص من تلك النكبة أكثر لزوم داره، وانقبض عن مداخلة كثير من الناس، وكانت له غرفة مشرفة على الدرب الذي كات به داره، فكان كثير الجلوس بها، ثم إن المنصور تذكره وأراد استدعاءه وتأنيسه، فأمر بالبحث عنه، فتوجه إليه الشرطيون، ولما دخلوا على دربه ورآهم من غرفته تلك أوجس في نفسه خيفة منهم، ووقع في خاطره أنهم إنما جاءوا إليه لشر يراد به، فنخب فؤاده لذلك واستطير قلبه ذعرا، وتمكن ذلك منه حتى كاد عقله

يختلط وأصابه خدر واعتل، واختلت حاله جملة، ولما أعلم بما جاء اليه الشرطيون لم يجد من نفسه ولم يوجد فيه ما يفي بالمقصودمنه، ولما أعلم المنصور بحاله تلك شق عليه ولم يتأت له حيلة في دفع ما أثر فيه الخوف والذعر، وأصابته لذلك زمانة لم ينتفع معها بنفسه، ولا انتفع به، وتمادى حاله على ذلك إلى أن توفى بعد عصر يوم السبت لثلاث عشرة خلت من رجب ست وتسعين وخمسمائة»(٥٥).

ونعود بعد هذا إلى نصوص أبي بحر ونستعرضها حسب ترتيبها الذي سبقت الإشارة إليه:

فالنص الأول هو رسالة رد فيها أبو بحر ردا عنيفا علي فقيه إشبيلي انتقد بعض أحكام القاضي أبي الوليد، وقد تساءلنا في شرحنا لاشارات هذه الرسالة عمن يكون هذا المنتقد المجهول، وقدرنا بناء على بعض فقرات الرسالة أنه ربما يكون عبدالكبير الغافقي الذي كان من تلاميذ أبي الوليد وأتباعه، ثم انفصل عنه وأسهم في نشر بعض الإشاعات حوله كالحكاية التي نسب فيها إلى ابن رشد إنكار وجود قوم عاد(٥٦)؛ وأما ما انتقده على ابن رشد فقد يكون مسألة من مسائل الفروع، ويبدو أن الفقيه المذكور بعد أن انفصل عن ابن رشد انضم إلى جماعة من فقهاء الفروع في إشبيلية حاولوا الوقوف في وجه دعوة يعقوب المنصور إلى الأخذ في الأحكام بظاهر القرآن والسنة وأمره بإحراق كتب الفروع المالكية(٥٧)، وقد برز من هذه الجماعة أبو بكر محمد بن علي التجيبي الاشبيلي الذي ذكرنا خبر امتحانه آنفا وأبو الحسين محمد ابن زرقون وأبومحمد عبدالكبير، فأما الأولان فقد امتحنا بالاعتقال والسجن الطويل مع الاخافة الشديدة التي أدت بأحدهما إلى الموت، وأما عبدالكبير فقد اختفى مدة تلك المحنة ولم يظهر إلا بعد أن رفعت المحنة عن شريكيه، وقد ذكر لتلميذه الرعيني أن سبب المحنة كان ـ فيما زعموا ـ هو أبو بكر ابن زهر الأثير عند

المنصور[٥٨]، ولكن رسالة أبي بحر تشبه الفقيه عبدالكبير - إذا صح تقديرنا أنه المقصود فيها - ببراقش التي جنت على أهلها وتنعته بالدُّرَيْص الذي ضلّ نفقه[٥٩]، ونظن أن من أسباب انتقاد هؤلاء أحكامَ أبي الوليد أنه كان ينزع فيها إلى الاجتهاد، وكتابه بداية المجتهد عنوانٌ دال على ذلك وقد زعم أبو الحسين ابن زرقون أحد الثلاثة المذكورين «أن القاضي أبا الوليد بن رشد استعار منه كتابا مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان فلم يرده اليه وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبدالبر وأبي محمد بن حزم ونسبه إلى نفسه»[٦٠]، وقد نقل ابن عبدالملك المراكشي هذا الكلام عن أحد الإشبيليين رواية عن ابن زرقون المذكور وأضاف هذا الاشبيلي قائلا عن ابن رشد: «الرجل غير معروف بالفقه وإن كان مقدما في غير ذلك من المعارف»[٦١] والحق أن أمارات التحامل واضحة في هذا الكلام، فابن رشد عاش في بيئة فقهية معروفة وورث الاشتغال بالفقه عن أبيه وجده وشهد له معاصروه بالتمكن من الفقه وقيلت فيه العبارة المشهورة«يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه»[٦٢] وقد روى الكتاب عن ابن رشد، ذكر ابن الزبير في ترجمة أبي القاسم عبد الرحمن بن علي الجزري أنه أخذ عن أبي الوليد بن رشد كتابه المسمى بالنهاية[٦٣]، وكذلك عبدالرحمن بن أحمد ابن القصير الغرناطي[٦٤]. ولو قال خصومه إن بداية المجتهد هي تلخيص من أعمال ابن رشد الجد لكان لقولهم جانب من القبول، إذ لا شك في أن الحفيد استفاد من تراث جده.

ولعل من أسباب حركة هؤلاء الفقهاء أوالمتفقهة كما يدعوهم ابن رشد - أنهم رأوا المنصور الموحدي يسند خطط القضاء والفتوى والشورى إلى غير الفروعيين، فقد قدم الفيلسوف أبا جعفر بن جرج الذهبي «للشورى والفتوى في القضايا الشرعية، فكانت الفتاوي في

نوازل الأحكام تصدر عنه فتبلغ القاضي الحافظ أبا العباس بن محمد بن جوهر الصفار فينسب كل فتوى إلى قائلها من أهل المذهب، وكثر ذلك منهما، فأنهي إلى أبي جعفر فقال: ما أعلم من قال بتلك الأقوال التي أفتي بها، ولكني أراعي أصول المذهب فأفتي بما تقتضيه وتدل عليه، فكان يُقضى العجبُ من حذق أبي جعفر وإدراكه وجودة استنباطه ومن حفظ أبي العباس وإشرافه على أقوال الفقهاء وحضور ذكره إياها، وكان العجب من أبي جعفر أكثر، وقد قيد عنه من أجوبته على المسائل الفقهية وغيرها الكثير الحسن البديع»(٦٥).

وقد ذكر ابن عبدالملك أن هذا الرجل «كان أعلم أهل زمانه بالعلوم القديمة وبالتعاليم منها خصوصا، ماهرا في العربية، وافر الحظ من الادب ..، متحققا بأصول الفقه، ثاقب الذهن متوقد الخاطر غواصا على دقائق المعاني بارع الاستنباط»(٦٦).

ومن المعروف أن ابن رشد الحفيد كان له الحظ الأوفر من هذه الأدوات «وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية»(٦٧). وإذ قد ذكرت تولية المنصور أبا جعفر خطة الفتوى والشورى وهوكابن رشد ـ في نظر فقهاء الفروع يومئذ غير فقيه، فأذكر مثالا آخر يبدو أغرب من سابقه، فقد استقضى يوسف بن عبدالمومن ـ وهو الخليفة المستنير ـ الطبيب أبا بكر ابن زهر في محلّته عندما كان محاصراً جبل الكوكب من غماره «فكان يدعى حينئذ قاضي الجماعة»(٦٨) وقد يبدو هذا أمرا غريبا ولكن ليس كذلك فقد كان هذا الطبيب الأديب «حافظا للحديث والفقه» وكان يحفظ صحيح البخاري إسناداً ومتنا(٦٩).

ويمكن القول إن معظم قضاة الموحدين في عهدهم الأول كانوا من الذين ينزعون إلى الاجتهاد أو يميلون إلى الأخذ بالظاهر، ولهذا وجدنا بعض الفروعيين يومئذ يكتبون في الرد على ابن حزم، ومنهم أبو الحسين

ابن زرقون أحد الثلاثة المذكورين، فقد ألف كتابا كبيرا سماه المعلى في الرد على المحلى والمجلى(٧٠)، وألف أبو المجد عقيل بن عطية كتابا في مناقشة ابن حزم وصاحبه الحميدي سماه: فصل المقال، في الموازنة بين الأعمال(٧١)، كما راج الكتاب الذي ألفه قبيل هذا التاريخ أبو الاصبغ ابن سهل وسماه: التنبيه على شذوذ ابن حزم(٧٢). ومهما يكن فإن أبا بحر رد على هؤلاء في رسالته قائلا: «ليت شعري ماذا على الحق من قوم أبدواعنادا، وأوروا في تلهب الشمس زنادا، تعسا لهم هلا التزموا الاقتصاد، وعلمو أن العنقاء تكبر أن تصاد، وتركوا الأخذ في أسلوب التعليل، ودروا أن النهار لا يحتاج إلى دليل، أللقاضي أبي الوليد يَعْرِضون، ولأحكامه الشرعية يعترضون، وهل ذلك فيما اقتضى حقيقة النظر، إلا كما تعاطى الفرزدق مساجلة الأخضر»(٧٣) وسار أبو بحر في بقية رسالته على هذا النحو منتقدا خصوم أبي الوليد بعنف، ومكثرا من ضرب الأمثال والإشارة إلى الأقوال، وإن مما يؤسف له أن هذه الرسالة أصابها في الأصل المخطوط محو شديد في سطور منها وقد اجتهدنا في قراءة بعضها ولم نتمكن من قراءة بعضها الآخر(٧٤).

والنص الثاني من هذه النصوص التي نقدم لها هو عبارة عن قصيدة تتألف من ثمانية عشر بيتا، ويذكر أبو بحر أنه سافر من قرطبة إلى الجزيرة الخضراء على عجل ولم يتمكن من السلام على القاضي أبي الوليد، ولما وصل إلى المدينة المذكورة وجه إليه هذه القصيدة، وهو يبدي فيها حرصه على لقاء الاستاذ والبقاء إلى جانبه إذا إليه تشد الرحال وفي رحابه يطيب المقام، ويذكر أنه طالما اشتاق - وهو في بلده مرسية - إلى رؤيته ومجلسه ثم يقول:

فلما أتاح الله لي قرب داركم

دعتني إلى زم القلاص النوائب

وخاصمني فيكم فراق عهدته
يطاعن من دون المنى ويضارب
فبنت ولما أقض حق وداعكم
ويا شد ما ضاقت علي المذاهب
وما عاقني إلا انحفاز بسحرة
أجابت به دعوى الحداة النِجائب(٧٥)

ويشير إلى أنه سافر في ليلة ممطرة:

بليل كقلبي إذ حرمت وداعكم
وغيث كدمعي مستهل وساكب(٧٦)

ويصرح أنه كان يتمنى لوظل بقربه في قرطبة:

وكان اختياري أن أفوز بقربكم
فتُدرك آمال وتُقْضَى مآرب(٧٧)

وقد مدح أبو بحر ابن رشد بما كان معروفاً عنه وأثنى عليه بما هو أهله، فذكر كرمه:

وما ضر قطرا أنت فيه مبرز
على الغيث أن لاتنتحيه السحائب
بكفكم والله يكلأ حفظها
منافع تزري بالحيا ومشارب(٧٨)

وذكر علمه:

وأنت إمام العلم غير منازع
وكُتْبك في أهل الضلال كتائب(٧٩)

ووصف حكمه وعدله:

وفي حكمك الفصل المنزه يستوي
بعيد ودان أو عدو وصاحب

إذا انفصل الخصمان من عندك ارتضى
بحكمك مطلوب هناك وطالب
وافصح بالشكر الجزيل كلاهما
كأن كلا الخصمين عندك غالب

وفد أكد ابو بحر على هذا المعنى في شعرين آخرين ستتحدث عنهما فيما بعد، فقال في أحدهما:

إلى قضاءٍ في الناس فَضْلٍ
يُثْنِي عليه فَمُ الحسودِ(٨١)

وقال في الآخر:

بك اشتد أزْرُ الخَلْق بعد انحلاله
وأصبح جِيدُ الحقِّ منتظم العِقْدِ
تداركت ركن العلم من بعدما وَهَىٰ
وأظهرت صبح العدل في الظُّلَم الرُّبْد(٨٢)

وقد بسط أبو بحر في موضع آخر هذه الصفات التي يجب أن يتحلى بها القضاة فقال: «أما لو علم المتشوفون إلى خطة الأحكام المستشرفون إلى مالها من التبسط والاحتكام، ما يجب لها من اللوازم، والشروط الجوازم، كبسط الكنف، ورفع الجنف، والمساواة بين العدو ذي الذنب، والصاحب بالجنب، وتقديم ابن السبيل، على ذي الرحم

والقبيل، وإيثارالغريب، على القريب، والتوسع في الاخلاق، حتى لمن ليس له من خلاق، إلى غير ذلك مما علم قاضي الجماعة أحصاه، واستعمل خلقه الفاضل أدناه وأقصاه، لجعلوا خمولهم، مأمولهم، وأضربوا عن ظهورهم، فنبذوه وراء ظهورهم، اللهم إلا من أوتي بسطة في العلم، ورسا طودا في ساحة الحلم، وتساوى ميزانة في الحرب والسلم»(٨٣) وهذه الصفات المثالية التي بسطها أبو بحر هنا وأوجزها هناك مستمدة من رسالة القضاء المنسوبة إلى سيدنا عمر بن الخطاب كما انها أيضا مستوحاة من بيئة أسرته، فقد كان جده ووالده وخاله وأخوه ثم ولده قضاة. أما هو فقد نشأ أديبا متفرغا للشعر والكتابة وكان يصحب أباه تارة وخاله تارة إلى المدن التي يتولون فيها القضاء، وهذه القصيدة التي كتب بها أبو بحر من الجزيرة الخضراء إلى القاضي أبي الوليد كأنت ـ فيما نقدر ـ بمناسبة أنتقاله إليها صحبة خاله أبي القاسم الذي عين قاضيا فيها بإشارة من شيخه ابن رشد، وبما أننا لا نعرف تاريخ هذا التعيين فلا يمكن أن نعرف تاريخ القصيدة بالتحديد ولكننا نقدر أن هذا كان في أواسط قضاء ابن رشد في قرطبة أي حوالي ٥٨٥ ففي هذا التاريخ كان أبو بحر في الخامس والعشرين من عمره وكان خاله القاضي في الخامس والثلاثين(٨٤).

ونتنقل بعد هذا إلى النص الثالث والأخير وهو المقامة التي أنشأها أبو بحر بقرطبة يمدح بها القاضي ابن رشد وبنيه، ونقدر أنه قدمها بين يدي قدومه عليه في قرطبة صحبة خاله المذكور.

وموضوع هذه المقامة هو المديح، وهو من الأغراض الشعرية التي شاعت في المقامات، ويبدو البطل في هذا النوع متحفزا للسفر متشوقا إلى الفرصة السانحة لتحقيقه، أما الحدث البارز فيها فهو أن البطل يصادف خلال سفره شخصا في اليقظة (أو في المنام كما في مقامتنا) ويجري على لسانه ما يريد قوله، وهو هنا مدح ابن رشد وبنيه

شعرا ونثرا. وقد رأينا شيئا من مدح أبي بحر لأستاذه في النصين السابقين ولكنه لا يقاس بالمدح الذي اشتملت عليه هذه المقامة، فإبن رشد سيد العالمين جمعياً، وهو نكتة الوجود، وهو يجمع بين علم الدين وعلوم عذبة الورود، ولعله يقصد بها علوم الفلسفة والفلك والطب، وقد نفهم هذا من قوله أيضا في وصف هذه العلوم:

قَيَّدَتِ الفتك في حماها
وافْتكَّت الدين من قيود
برهانها الحق في المعاني
تقبله فطرة البليد(٨٥)

على أنه عبر عن هذا بوضوح في قوله: «وأخذ الثنايا على بطليموس والاسكندر وأرسطو، واشتمل على كل ما قبضوا من العلوم وبسطوا»(٨٦).

كما أشار إلى جمعه بين الحكمة والشريعة في قوله: «فبصناعته النظرية تخضد شوكة التعطيل، وببضاعته الدينية تدحض حجج الاباطيل»(٨٧) وشبه نجاحه في الجمع بينهما بنجاح سلطان يعدل بين العباد وينشر الأمن في البلاد، فترعى النعجة بجانب الذئب في سلام، وهذا قوله: «إلى معرفة بالشريعة (وحكمة) مشرفة (على) ربوتها المنيعة، يجمع بينهما في المورد بين الشبل والسخل، ويصدع بحكم الله، ودع ما تدعيه كرب النخل»(٨٨).

ونوه بحدة ذكائه وشدة فهمه فقال: «وجعل لسيوف ذهنه في مضارب الغوامض تأثيرا، وآتاه الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا»(٨٩) وعبر عن إعجابه به قائلا: «من رجل حدرت به وجوه الشرائع والطبائع عن القناع»(٩٠).

أما مهارة ابن رشد في الطب فيشير إليها بقوله: «إلى انخراط في سلك جالينوس وبقراط، سالك من إصابة المحز وتطبيق المفصل على أوضح سراط»[٩١]. وأما شهرته بالفلك والرصد فيتحدث عنها بقوله: «قيد حدود الأعراض والجواهر، وأحاط بنظره العقلي وتدبيره الباهر، بهيئة الأفلاك ومجاري نجومها الزواهر»[٩٢].

وقد ألح أبو بحر في مقامته على إيمان ابن رشد وتوحيده وتعبده وخشيته وجمعه بين العلم والعمل فقال: «أشرف على أسرار الوجود، فاعترف أن الله لاإله إلا هو بارىء كل موجود، وأتبع في علمه وعمله الدلو بالرشاء، ذلك فضل الله يوتيه من يشاء، وبرأه الله طاهر الذيل والجيب، وجعله من «الذين يخشون ربهم بالغيب» وجمل به وجه الهدى وحسنه، حين خلقه من «الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه»[٩٣] وقد كرر الإشارة إلى ورعه وزهده فقال: «وورع لا يعارضه، من انهل بالنسك عارضه، وانقباض عن الدنيا لا يساجله، من طفحت بأسرار الخشية مراجله»[٩٤]. وهذا الذي ذكره أبو بحر في مقامته شهد به تلميذ ابن رشد عبدالكبير الغافقي الذي انفصل عن استاذه كما ذكرنا وأصبح من منتقديه، فقد قال: « إن هذا الذي ينسب إليه (يعني محادة الشريعة) ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كنت آخذ عليه فلتة إلا واحدة»[٩٥] ثم ساق الحكاية المزعومة التي أشرنا إليها قبل في إنكار وجود قوم عاد. وشهد بحسن دينه ويقينه تلميذه ابن الطَّيْلَسان القرطبي فقد وصف خطبة لابن رشد في الحض على الجهاد وصفا جميلا وقال: «وخرجنا معه يوم ورد الخبر بهزيمة الروم على حصن الأركة صحبة علامات (أي أعلام) الطاغية أدفونش، فلما اجتمعنا مع الواصلين به وشاهدنا عندهم علامات (أي أعلام) العداة منكوسة سجد القاضي شكرا، وسجد جميعنا عند سجوده شكرا لله تعالى[٩٦]» وروى لهم الحديث الوارد في هذا.

إن في هذه المقامة أيضا فقرا وأسجاعا تعبر ببلاغة وتصور ببراعة شرف ابن رشد وعزته ومكأنته وسمته ووقاره وكرمه وسماحته وحلمه وسياسته وسعيه في خدمة الناس «فقلما تعلق أحد بأردانه، أو اتسق في سمط أخدانه، فتحبط للزمان، في شرك الامتحان، أو سقط العشاء به على سرحان»[٩٧] وقد شهد بهذا الذي ذكره أبو بحر جميع الذين ترجموا له ومنهم ابن عبد الملك الذي يقول: «وكان على تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه ولا في استجرار منفعة لنفسه، إنما كان يقصره على مصالح بلده خاصة ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة[٩٨]» وأصل هذه العبارة لابن الأبار، قال: «وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال، ولا جمع مال[٩٩] إنما قصرها على مصالح بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة».

لقد راوح أبو بحر في هذه المقامات فاشتملت المقامة على قصيدتين قالهما على لسان الشخص الذي تخيل أنه لقيه في سفره وجعله يلقيهما بين يدي القاضي وهما خالصتان للمديح، فمن الأولى قوله:

مـــا ســـيـــد الـــعـــالـــمـــيـــن طـــرا

إلا ابـــن رشـــد أبـــو الـــولـــيـــد[١٠٠]

ومن الثانية قوله:

وكـــل بـــنـــي رشـــد ســـمـــا غـــيـــر أنـــه

سبـقـت بـنـي رشـد وغـيـر بـنـي رشـد[١٠١]

وقد مدح في هذه القصيدة الثانية أبناء أبي الوليد فقال:

وأبــنــاؤك الــغــر الــذيــن تــجــاوزوا
مــدى الـعـزة الـقـعـسـاء والـجـود والـجـد

ثــلاث أثــاف لــلــســمــاحــة والــنــدى
ومــا ضـرنـي ان قـلـت لـلـعـلـم والـمـجـد

ذوو أوجــه غـــر وأيـــد كـــريـــمـــة
ومــعــرفــة عــد وألـــســـنـــة لُــدّ(١٠٢)

وقد طلب الكاتب من هذا الشخص الخيالي أن يصف له هؤلاء الاولاد فأخذ يصفهم جملة وتفصيلا وأطنب في مدحهم وقال في أبي القاسم أحمد كبير أولاد أبي الوليد إنه لازم والده وعني بالفقه وبرع فيه وهذا ما يؤكده ابن الأبار الذي يقول في ترجمته: «روى عن أبيه أبي الوليد وجده وأبي القاسم ابن بشكوال وولي القضاء» وقد كان ملما أيضا بشيء من علم والده في الفلسفة والطب وهذا ما يدل عليه قول ابن رشد في اخر كتابه في تلخيص كتاب المزاج الذي أتمه عام ٥٨٨هـ:

«وأكثر ما حركني إليه ابناي: أبو القاسم وأبو محمد إذ كان لهما مشاركة في هذه الصناعة وفي العلوم الحكيمة التي لايتم النظر في هذه الصناعة إلا بها كما بين ذلك جالينوس في مقالته أن الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة».

ثم ثنت المقامة بالحديث عن أبي الحسن (أو أبي الحسين) فوصفته بالذكاء والفهم والسماح والصلاح والجود الذي يفوق الحد، وهذا الفصل من المقامة هو كل ما يعرف ولد ابن رشد هذا إذ لاتوجد له ترجمة فيما وقفنا عليه، ومما يؤسف له أن الفصل الخاص بالولد

الثالث من أولاد ابن رشد وهو أبو محمد عبدالله لايوجد في هذه النسخة الوحيدة من المقامة التي بين أيدينا إذ إن آخرها بياض، ولعل ناسخها الذي هو حديث العهد نسبيا لم يجد من النسخة التي نسخ منها غير ما وقف عنده، ومهما يكن فإن أبا محمد عبد الله كان ـ فيما يبدو ـ الوريث الحقيقي لوالده، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة في أثناء ترجمته لوالده فقال: «وخلف (أي ابن رشد) ولدا طبيبا عالما بالصناعة يقال له أبو محمد عبدالله» وعاد فترجم له بعد ترجمة والده مباشرة فقال: هو أبو محمد عبدالله بن أبي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد. فاضل في صناعة الطب عالم بها مشكور في أفعالها، وكان يفد إلى الناصر ويطبه. ولأبي محمد ابن رشد من الكتب مقالة في حيلة البرء» وقد نشرت هذه المقالة مع مقالة أخرى له فلسفية حول الصلة بين العقل الهيولاني والعقل الفعال في آخر النشرة الأسبانية لتلخيصات ابن رشد لأعمال جالينوس.

والمفهوم من مقامة أبي بحر أن أولاد أبي الوليد هم الثلاثة المذكورون لاغير، ولكن عبارة ابن أبي اصيبعة لاتخلو من غموض، فقد قال بعد أن ذكر أبا محمد عبدالله ما يلي: «وخلف أيضا أولادا قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور» وهذه العبارة قد تفيد أن أولاد ابن رشد كانوا أكثر من ثلاثة، وعلى كل حال فلا يعرف ممن ولي القضاء منهم إلا أبو القاسم كما تقدم.

ولأبي الحسن ابن سهل الغرناظي تلميذ ابن رشد كلمة في رثاء شيخه شعرا ونثرا خاطب بها أولاده تعزية لهم، ولكن لايستفاد منها ما يدل على عدد هؤلاء الأولاد.

وقد ورد في آخر هذه الكلمة التي سنتحدث عنها قوله مخاطبا هؤلاء الأبناء وداعياً لهم: «جعل الله منكم لآبائكم خلفاً، وأبقى منكم لأبنائكم سلفا، ولا أراكم الوجود بعده تلفاً»(١٠٣)

وإذا كنا نعرف أن أبا القاسم وهو الابن الأكبر لأبي الوليد توفي سنة ٦٢٢ هـ فإننا لا نعرف متى توفي أبو محمد وكل ما نعرف أنه كان يفد من قرطبة على الناصر في مراكش. (١٠٤)

ولسنا ندري حول من بقي (من أبناء أبي الوليد إلى سقوط قرطبة سنة ٦٣٣هـ.(١٠٥) ويبدو أن أبا محمد ابن رشد أقام في الأخير بالمغرب، وبقي له عقب إلى القرن الثامن على الأقلّ.

وقد حفظ الأديب المؤرّخ أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر ترجمة لأحد أحفاد ابن رشد في القرن الثامن بدأها هكذا: «شيخنا الفقيه القاضي الخطيب الحاج عبدالرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن عبدالله بن الفقيه الامام القاضي أبي الوليد محمد الحفيد بن الفقيه القاضي أبي القاسم أحمد بن الفقيه الإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأموي يكنى أبا القاسم. أدركته ورأيته وأجازني في القصيدة الموسومة بالبردة»

وقد أكد ابن الأحمر أن هذا الفقيه القاضي هو «من ولد الحفيد ابن رشد وبابن الحفيد يعرف». (١٠٦)

وترجمة هذا الحفيد ابن الحفيد تبيّن كيف تلاعب الزمن بأبناء هذه الأسرة وتقاذفت بهم النوى كغيرهم من الأندلسيين.

فقد ولد بسجلهما ستة ستة مما يشير إلى أن والده كان ربما في خطة من خطط الدولة في هذه المدينة التي كان لها شأن كبير في عهد

بني مرين(١٠٧)، ثم أنه أنتقل إلى قاسم وولاه السلطان المريني أبو فارس عبد العزيز قاضياً في مدينة أصيلا.(١٠٨)

وقد ذكر ابن الأحمر أيضا مشاركته في اللغة والنحو والفقه والحديث والتاريخ وأورد شيئا من شعره.(١٠٩)

وهذا الحفيد هو آخر المعروفين من ذرية ابن رشد.

إن نصوص أبي بحر التي ذكرنا بعض معطياتها تظهر وفاء بعض تلاميذ ابن رشد وأبنائه الروحيين له.

فمن هم هؤلاء التلاميذ؟

لقد أشرت إلى أن دفاع أبي بحر عن أبي الوليد ومديحه فيه وإعجابه تشعر بحب هذا التلميذ ووفائه. ولا شك أنه كان من أنبل تلاميذ ابن رشد وأنبههم، وإن كنا لا نعرف ماذا درس عليه كما لا نعرف كم جسر بين يديه، وقد روي عنه في كتاب زاد المسافر حكاية أدبيةطريقة تدل على روح المرح وخفّة الدم عند القاضي الفيلسوف، وذلك أن أبا بحر ذكر في ترجمة الشاعر أبي بكر الأبيض الأبيات التالية من قصيدة له:

كـونـي عـلـى حـذرٍ فـإنّ عـداتـنـا

يـتـرقـبـونـك بـالـمـكـان الـبـلـقـع

فـإذا لـقـيـت سـراتـهـم فـتـقـنّـعـي

حـذراً عـلـى خـلـق الـحـمـام الأروع

لُـفّـي بـنـانـك بـالـرداء وسـلّـمـي

تـكـفـي الـكـريـم إشـارة بـالإصـبـع

ثم علق عليها بقوله:

«حدثني القاضي الأجل أبو الوليد بن رشد قال: كان ابن صارة إذا لقي الأبيض لفّ إصبعه في كمّه وسلّم عليه تعريضا بهذا البيت حتى أحرجه فآل ذلك إلى التهاجي بينهما[١١٠] ثم أورد المهاجاة المشار إليها رواية عن ابن رشد: وهذا يدل على عناية الفقيه الفيلسوف بالآداب عامة وآداب الأندلسيين خاصة، والحكاية التي رواها عند أبو بحر هي نموذج من الحكايات التي كان يوردها في مجالسه.

قال ابن الأبار: «حكي عنه أبو القاسم ابن الطيلسان أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ويكثر التمثّل بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد» وقال ابن عبدالملك: «كان إذا حظى وافدٍ من علوم اللسان العربي كثير الإنشاد لشواهد شعري حبيب والمتنبي والإيراد للحكايات والأخبار تنشيطا لطلبة العلم بمجلسه».[١١١]

ونقدر أن أبا بحر حين احتفل في نصوص الرشديه بالإكثار من التلميحات الأدبية كان يقصد إظهار محفوظه وإمتاع أستاذه.

ومن تلاميذ بن رشد الأوفياء القاسم ابن الطيلسان وله ترجمة طويلة عند ابن عبدالملك المراكشي، فقد ظل - فيما نقل عنه - يذكر أستاذه بكل خير وظل على صلة طيبة بأولاده، ومنهم أبو القاسم الذي عده ابن الطيلسان من شيوخه وعند نقل ابن الأبار ترجمته.

وقد كان ابن الطيلسان هذا من العلماء الصالحين، وترك تآليف في الحديث وتراجم الصالحين[١١٢] ومنهم أبو الحسن سهل بن مالك[١١٣] وهو ماجد أصيل، وعالم جليل، وشهرته معروفة، وفيه يقول بعضهم:

وصـــفـــوا بـــالـــفـــاضـــل قـــومـــاً
وهُـــم لـــيـــســـوا هـــنـــالـــك
كـــثـــر الـــوصـــف ولـــكـــن
صـــحّ عـــن ســـهـــل بـــن مـــالـــك

وهو من تلاميذ ابن رشد الذين ظلوا أوفياء له، فقد رثاه بقصيدة جميلة ومما جاء فيها قوله:

ولـــم أدرِ مـــن أشـــقـــى الـــثـــلاثـــة بـــعـــده
أأبـــنـــاؤه أم دهـــرُه أمْ صَـــديـــقُـــه

كما كتب رسالة بليغة في تعزية أولاد بن رشد أوردها ابن الخطيب في الإحاطة مع القصيدة المشار إليها ولا يتسع المجال هنا لتحليلها.(١١٤)

ومنهم أبو محمد عبدالله بن حوط الله المالقي الذي كان أستاذاً لأولاد المنصور.

ومنهم الناصر الذي أصبح خليفة وكان من شيوخ العصر وقضاته، وله تآليف عديدة في الحديث ومصطلحه ورجاله، وله كتاب في الفقه بناه على إيراد الأقوال، ومعنى هذا أنه كان من أصحاب الفروع الذين أنتقدهم ابن رشد، وكان قد درس على يد أبي الوليد في قرطبة، ولكنه عفا الله عنه كان ممن ازورّوا عنه، قال ابن الزبير: رأيت بِسَتْر اسمه (أي اسم بن رشد) متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله إسناد عنه، إذ كان قد أخذ عنه»(١١٥)

ومنهم عبدالكبير العافقي ٥٣٦ هـ - ٦١٧ هـ) الذي كان متبحراً في الفقه وعارفاً بالطب، ومن تآليفه «الجمع بين تفسيري الزمخشري وابن عطية» وقد تكلم ابن عبدالملك على صلته بابن رشد فقال: «واتصل بالقاضي أبي الوليد بن رشد أيام قضائه بقرطبة واختص به

وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه في بعض جهات قرطبة واستنابه في الأحكام بقرطبة» ثم قال:

«وكان صديقاً للحاج أبي بكر بن علي وللفقيه أبو الحسن بن زرموه، فكانوا متلازمين أبداً للمذاكرة»

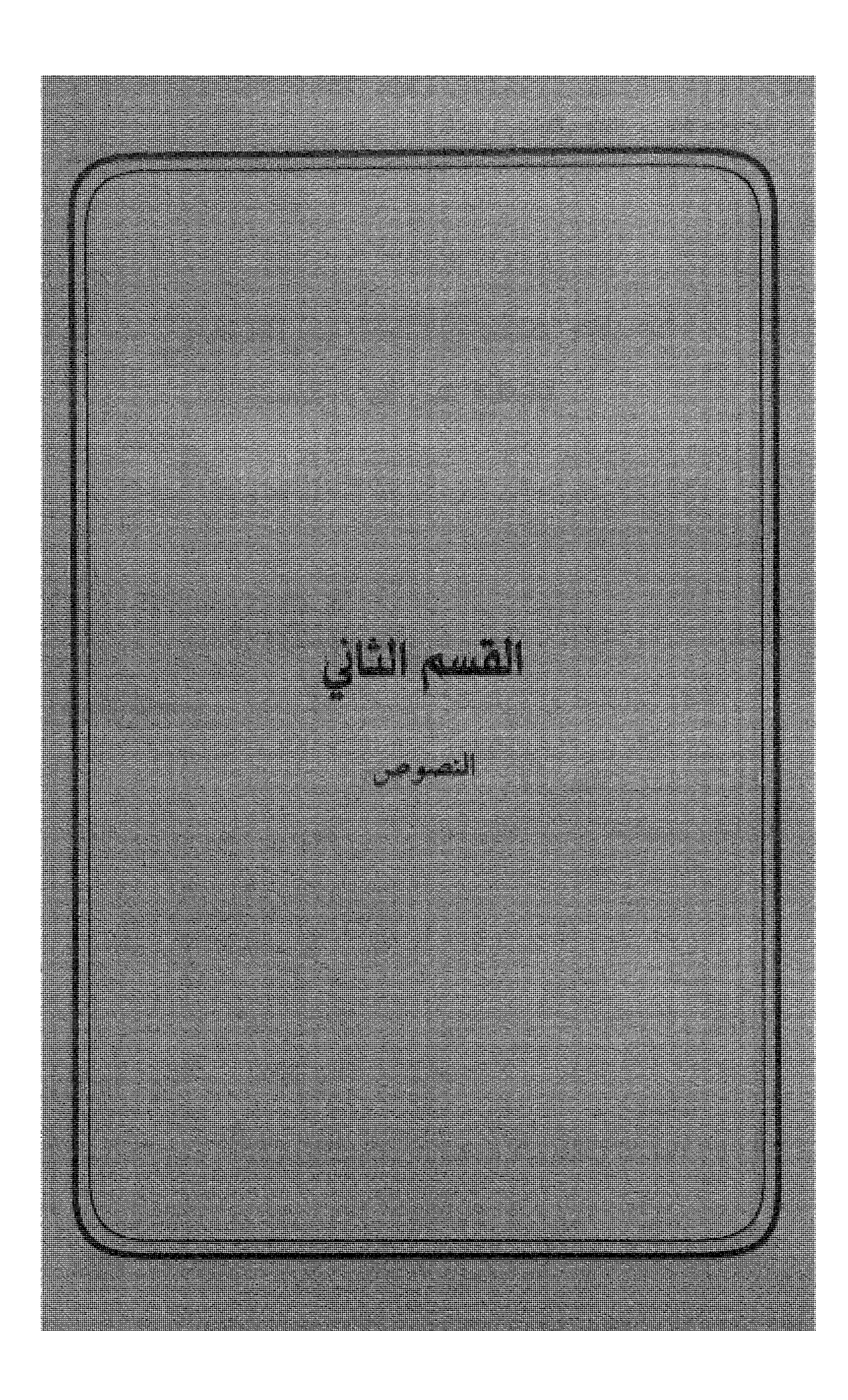
ومنهم أبو القاسم عبدالرحيم بن إبراهيم بن الفرس الغرناطي. وأبو القاسم عبدالرحيم بن عيسى بن الملجوم الفاسي، وأبو الربيع سلمان بن سالم العالم الشهير المعروف، وأبو عامر نذير بن وهب ابن نذير البلنسي، وهو فقيه أديب يقول عن ابن الأبار «كان قائماً على كتاب الكامل للمبرّد، كثيراً ما سمعته يورد أشعاره ويسرد من حفظه أخباره»،وقد ولي قضاء دانية ٥٥٨هـ - ٦٣٦ هـ.

ومنهم أبو القاسم الجَزَري عبدالرحمن بن أبي الحسن علي ولد الجَزَري صاحب الوثائق. أخذ عن أبي الوليد بن رشد الحفيد كتابه المسمى بالنهاية، وعبدالرحمن بن أحمد ابن القصير الغرناطي روي عن أبي الوليد بن رشد.

ولا نعرف الآن كيف كانت صلة هؤلاء بابن رشد، كما لا نعرف شيئاً عن موقفهم خلال المحنة. ونظن بهد هذا أن أولاد ابن رشد وبعض تلاميذه هم الذين قاموا بجمع تراثه العلمي الضخم ووقفوا على نسخه وتداوله، وكان من ذلك النسخ التي وصلت إلينا ومعظمها بالخط الأندلسي المغربي.

كما أن وجود نسخ منها مدونة بالحروف العبرية يدل إمّا على أنه كان لابن رشد تلاميذ من إليهود أو أن تآليف ابن رشد كأنت متداولة بين الجميع بعد وفاته.

وبعد، فإن سيرة ابن رشد في حاجة إلى أن تكتب بدقة وتفصيل على ضوء ما يوجد من نصوص وعلى ضوء الاستقراء التام للإشارات المتعلقة بسيرته وحياته في جميع تآليفه.



القسم الثاني

النصوص

أبو بحر صفوان بن إدريس التجيبي يدافع عن ابن رشد

وكتب يرد على بعض أهل أشبيلية[١] وقد كتب ينقد على القاضي أبي الوليد[٢] بعض أحكامه.

(أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) (وكبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لاتفلعون).[٣].

أجل أيها الجاري في ميدان الهذيان ملء عنانه[٤]، والمُقَعْقِعُ لمن ليس من جمال بني أُقَيشٍ بِشِنانِه[٥]، الساكت ألفا، الناطق خلفا[٦] الذي تبدل من نصيب خصيب، ومتاع ذي إمتاع، بحظ فظ، وسهم جهم[٧]، وبراقش بجهلها، دلّتْ على أهلها[٨]، والدريص أضل نفقه[٩]، فلا أرشده الله ولا وفقه.

أما بعد حمد الله وان كنت لم تجر له في رقعتك ذكرا، والصلاة على محمد نبيه الكريم وربما لم تعمل فيها فكرا، والرضا عن الإمام المهدي ولا أدري لم نبذته ظِهْرِيّا[١٠]، والدعاء لخلفائه الراشدين وما اقتنيت منه أثاثا ولارِيّا[١١]، حسبك أن جئت بفصل[١٢] فسل، وسفر صفر، آوعبت به الشر في زادك[١٣]، ونبهت على صفر مزادك، وأوردت الهذيان نسقا، وكنت كمن أساء رعيا فسقى[١٤].

فالحمد لله الذي ربأ بقدر الحمد والصلاة والرضا والدعاء، عن أن يدنسها دَرَنُ ذلك الوعاء، وتبا لها من رقعة[١٥] أرهقتك من أمرك

عسرا، «وكان عاقبة أمرها خسرا»[١٦]، فدعنا من أمر عبيد[١٧]، وخلافه لشِيَم عمرو بن عبيد[١٨]، وانظر إلى وفاقك لشيم ابن قُريعة وابنِ عبيد[١٩]، جعجعت وما طحنت،[٢٠] وتخيلت أنك تعرب من حيث لحنت، وجئت بتقسيم وتفصيل، كلاهما لايرجع إلى روية ولا تحصيل، أما ما وقع عليه إصفاق ذلك الفريق وإجماعه،[٢١] فحسبك من شر سماعه.[٢٢] ليت شعري ماذا على الحق من قوم أبدوا عنادا[٢٣]، وأوروا في تلهب الشمس زنادا[٢٤]، تعسا لهم هلا التزموا الاقتصاد، وعلموا أن العنقاء تكبر أن تصاد[٢٥]، وتركوا الأخذ في أسلوب التعليل، ودروا أن النهار لا يحتاج إلى الدليل[٢٦] أللقاضي أبي الوليد يعرضون، ولأحكامه الشرعية يعترضون؟! وهل ذلك فيما اقتضى حقيقة النظر، إلا كما تعاطى الفرزدق مساجلة الأخضر[٢٧]، والحر لا يرمى به الرجوان[٢٨]، وعَرار لايراد بالهوان[٢٩]، من عاش رجبا، رأى عجبا[٣٠]، كيف يُجارَى البرق بسُكيت يحجل في قيد الفشل [٣١]، أو يكاثَر ماءُ البحر بصُبابة الوَشَل[٣٢]، أم كيف يُرَوَّع الأسد بِفَزِّ الغيطلة[٣٣] أو تفاخر زمزم بالبير المعطلة [٣٤]، وأما الذين جالوا في تصريح صريح، وتعريض عريض، فتلك ضريبة مريبة[٣٥].

فبرَّأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها[٣٦]، الحق أبلج، والباطل لجَلج[٣٧]، وفي الصباح يجن الظلام ويكفر[٣٧]، **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**[٣٩]، وأما أنت يا من ينتحل هذيان البعير، ويفتل في الذروة والغارب وليس له بعير [٤٠]، فقد جئت في نقض تلك الثلاث مسائل بفصول، لا عن فروع أخذت ولا من أصول، فكنت في ذلك كأبي حنيفة أو زفر[٤١]، الذي أجاز الوضوء بالبيد في السفر[٤٢]، لا ماءك أبقيت، ولادرنك أنقيت[٤٣]، بفيك الكثكث[٤٤]، ما لحجاجك ينتكث، هلا أفصحت بالحق وبرهنت عليه، أم أنت من الذين قالوا: «قلوبنا في أكفه مما تدعونا إليه»[٤٥]، وقد ادعيت أنك

حططت رحلك ليلا، والنوم يسحب على جفونك ذيلا، فلو أني حملتك على صدق الكلام، لثنيت عنك أعِنّة الملام، وأخذت بما ورد في صحيح المسنون، من رفع القلم عن النائم والصبي والمجنون[٤٦]، ولقلت لعله إنما كتب ذلك التخليط في المنام، فارتقى أتْمَكَ[٤٧] غارب من الهذيان وسنام، وجعجع[٤٨] على الشمال واليمين، (وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين) [٤٩] لكنّي أنسبك لشيء من صدق المقال، ولا أعبأ بما هنالك من القيل والقال، فأنّى لك بالإعفاء، من هذيان ذلك الإغفاء، أم بالإقالة من هذر تلك المقالة، لكن خذها على ظهر الغيب، وبؤ بشسْع نعل كليب[٥٠]، وإن شئت فكن ممن اشتمل ببرود ذلك المذهب[٥١] الفسل وارتدى، (فستعلمون من أصحاب الصراط السوي ومن اهتدى) [٥٢] والسلام على من اتبع الهدى[٥٣].

* * *

٢ - «وسافرت من قرطبة عجلا فلم يتمكن لي السلام على القاضي أبي الوليد[٥٤] فكتبت إليه من الجزيرة الخضراء[٥٥] بقولي:

إلى مثل لقياكم تُزَمُّ الركائب

ونحوكمُ تحدى القلاص السلاهب[٥٦]

ونوركمُ يجلو الغياهب عندما

تقيِّدُ أبناءَ السبيل الغياهب[٥٧]

ويثني عليك الركب ما أنت أهله

وتثني المطايا تحتهم والحقائب[٥٨]

وأنت إمام العلم غير منازَع

وكتْبك في أهل الضلال كتائب[٥٩]

ومـا ضـر قـطـرا أنـت فـيـه مـبـرز
علـى الغيث أن لاتنتحيه السحائب[٦٠]
بـكـفـكـم والـلـه يـكـلأ حـفـظـهـا
منـافـع تـزري بـالْـحَيَـا ومـشـارب[٦١]
وفـي حـكـمـك الـفـصـل الـمـنـزه يستوي
بـعـيـد ودان أو عـدو وصـاحـب
إذا انـفـصـل الـخـصـمـان مـن عـنـدك ارتـضـى
بـحـكـمـك مـطـلـوب هـنـاك وطـالـب
وأفـصـح بـالـشـكـر الـجـزيـل كـلاهـمـا
كـأن كـلا الـخـصـمـيـن عـنـدك غـالـب
وكـان اخـتـيـاري أن أفـوز بـقـربـكـم
فـتُـدرك آمـال وتُـقـضـى مـآرب
فـكـنـت عـلـى حـيـن الـديـار بـعـيـدة
ولـلـشـوق مـنـي والـمـحـبـة جـانـب
أحـن إلـيـكـم كـلـمـا مـر راكـب
وكـلـي حـنـان كـلـمـا مـر راكـب
فـلـمـا أتـاح الـلـه لـي قـرب داركـم
دعـتـنـي إلـى زم الـقـلاص الـنـوائـب[٦٢]
وخـاصـمـنـي فـيـكـم فـراق عـهـدتـه
يـطـاعـن مـن دون الـمـنـى ويـضـارب
فـبـنـت ولـمـا أقـض حـق وداعـكـم
ويـاشـد مـا ضـاقـت علـي الـمـذاهـب

وما عاقني إلا انحفاز بسحرة[٦٣]

أجابت به دعوى الحداة النجائب[٦٤]

بليل كقلبي إذ حرمت وداعكم

وغيث كدمعي مستهل وساكب

فإن تسألوني بالزمان وصرفه

فعندي من ذم الزمان عجائب

مقامة أنشأتها بقرطبة أمدحه بها وبنيه[٦٥].

قال لسان البشائر أبو العشائر[٦٦]، لم أزل منذ أينعت[٦٧] رياض شبابي ، وارتفعت بيفاع[٦٨] الفهم قبابي، أهيم بصناعة الأدب هيمان[٦٩] قيس بليلى، وأشمر[٧٠] في اقتناء بضاعته ذيلا، وأدَّرع ليلا[٧١]، فكنت أستسكب المنسجم والجهام[٧٢]، وأجرب المصمِّم والكَهام[٧٣]، وأراه أنفس الذخائر الأخائر[٧٤]، وأثمن الأعلاق[٧٥]، على الإطلاق، فملأت إنائي، من اعتنائي، ووزعت اجتهادي، في أرض سهادي[٧٦]، إلى أن تعلقت بأهداب الآداب[٧٧]، وتمسكت بأطناب الإطناب[٧٨]، وارتديت بشعار الأشعار، واقتنيت ماشئت من دثار النثار[٧٩]، وتركت أترابي[٨٠]، يُغْشِهم ترابي[٨١]، وأصحابي يشيمون برق سحابي[٨٢]، ونبهاء قُطري ، يستسقون قَطري[٨٣]، فعلى تلك من حال، سمعت بالحل والترحال، ونمت إلا عن شَدّ الرِّحال، وتُقْتُ[٨٤] إلى أن أفري للغربة أديما.[٨٥] واشتقت إلى أن أختبر قول القائل قديما:

تغرب عن الأوطان في طلب العلى

وسافر ففي الأسفار خمس فوائد

تــفــرج هــم واكــتــســاب مــعــيــشــة

وعــلــم وآداب وصــحــبــة مــاجــد[٨٦]

فأنضيت[٨٧] ركاب عزمي، واقتضيت ديون حزمي، وسرت لا أنفصل عن الكور[٨٨]، ولا أصل على غيره الرواح والبكور، ولا أكتحل هجوعا[٨٩]، ولا أرتحل عن مُعَرَّس[٩٠] فأنوي إليه رجوعا، فبينا أنا أحتنك درة الجمال[٩١]، لبلوغ الآمال، وأسلك الثنيات[٩٢]، بالأمنيات، إذ أشرفت من بعض الشعاب[٩٣] على واد ناضر الخمائل، تتفيأ ظلاله[٩٤] عن اليمين والشمائل، فهزني إليه حب المَقِيل[٩٥]، هز الكمي للصارم الصقيل[٩٦]، فانحدرت إلى خصبه، انحدار الأيم إلى لصبه[٩٧]، فلم تعد أن حاصت أجفاني فيه سنة محسنة[٩٨]، وإغفاءة تقصر عن نعت لذتها الألسنة[٩٩]، وكحلتها نومة مؤتمنة، ونعاس غشيتني منه أمنة[١٠٠]، فخيل لي فيما يرى النائم شخص قد تزمل ببرديه [١٠٠م] وتوسد من أرطى ذلك الوادي أبرديه، وهويترنم بما تصبو إليه الطباع [١٠١م]، وينبو إلا عنه الضباع، وأنشد:

أقــســم بــالــمــبــســم الــبَــرود[١٠٢]

والــغــصــن الــلــدن فــي الــبُــرود[١٠٣]

اســتــغــفــر الــلــه لــســت الا

أقــســم بــالــواحــد الــمــجــيــد

مــاســيــد الــعــالــمــيــن طــرا

إلا ابــن رشــد أبــو الــولــيــد

حــب بــه الــمــجــد والــمــعــالــي

والــديــن والــعــلــم ـ فــي ســعــود

رتبته في الصعود دأبا
ومن يضاهيه في الصعيد[١٠٤]

تشهد سيماه[١٠٥] للبرايا
بأنه نكتة الوجود

أول ما هام فيه فضل
له به لوعة العميد[١٠٦]

وعلم دين به تسامى
يأوي إلى ركنه الشديد[١٠٧]

علم وإن شئت قل علوم
بحارها عذبة الورود

قيدت الفتك في حماها
وافتكت الدين من قيود[١٠٨]

برهانها الحق في المعاني
تقبله فطرة البليد

إلى قضاء في الناس فصل[١٠٩]
يثني عليه فم الحسود

سمت به في العلا جدود[١١٠]
ما أشبه النجل بالجدود

من كل ضخم الندى خضم
على السنا ملجإ الطريد[١١١]

ذو المنهل الفذ للقوافي
والمنزل الرحب للوفود

مـا فـوقـهـم فـي الـعـلـى مـزيـد
وهـل عـلـى الـنـجـم مـن مـزيـد
وهـاكـهـا أي سـمـط در
صـيـغ ولـكـن لأي جـيـد

أي جيد مجيد، وناهيك من لَبَّة[١١٢] عاطرة الهبة[١١٣]، وحسبك من نفحة ذكية[١١٤] الصفحة[١١٥]، شرف تعنو عزة كليب لمذاله[١١٦]، ويرنو إليه النجم واضعا كفه على قذاله[١١٧]، وعلاء يتحير فيه الوهم ويستريب، ومكانة لو حل فيها النجم[١١٨] لقيل إنه غريب، إلى سمت ووقار، لو سريا في العقار، لسكّنا سورة العقار[١١٩]، وراحة كما انساب ماء السيوب[١٢٠]، وسماحة تلقى الناس بذهن أبي أيوب[١٢١]، إلى حلم لاتلقى لحسناته خطايا، وعلم تضرب إليه أكباد المطايا[١٢٢]، قيد حدود الأعراض والجواهر، وأحاط بنظره العقلي وتدبيره الباهر، بهيئة دوران الأفلاك ومجاري نجومها الزواهر[١٢٣]، وأشرف على أسرار الوجود، فاعترف أن الله لا إله إلا هو بارئ كل موجود، وأتبع في علمه وعمله الدلو الرشاء[١٢٤]، «ذلك فضل الله يوتيه من يشاء»[١٢٥] وبرأه الله طاهر الذيل والجيب، وجعله من الذين يخشون ربهم بالغيب[١٢٦] وجمل به وجه الهدى وحسنه، حين خلقه من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه[١٢٧]، وجعل لسيوف ذهنه في مضارب الغوامض تأثيرا، وآتاه الحكمة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا)[١٢٨]، فوف زهر علم الكتاب في جنابه، إذ هو من الراسخين في العلم الذين يقولون آمنا به[١٢٩]، وأخذ الثنايا على بطليموس والاسكندر وأرسطو[١٣٠]، واشتمل على كل ما قبضوا من العلوم وبسطوا[١٣١]، فبصناعته النظرية تخضد شوكة التعطيل وببضاعته الدينية تدحض حجج الأباطيل[١٣٢]، إلى معرفة بالشريعة، مشرفة ربوتها المَريعة[١٣٣]، يجمع بهما في المورد بين الشبل

والسخل[١٣٤]، ويصدع بحكم الله، ودع ما تدعيه كرب النخل[١٣٥]، إلى انخراط في سلك جالينوس وبقراط[١٣٦]، سالك من إصابة المحز وتطبيق المفصل على أوضح سراط[١٣٧]، من رجل حسرت به وجوه الشرائع والطبائع عن القناع، وابتدرت من قوانينه تَلُثُّها[١٣٨] يد صناع، إلى مجد لا يجاريه، من كأنت على قمة الجوزاء مجاريه، وورع لايعارضه من انْهَلَّ بالنسك عارضه[١٣٩]، وانقباض عن الدنيا لايساجله، من طفحت بأمواه الخشية مراجله[١٤٠]، إلى مشاركة كالغيث تعم القيعان[١٤١] والأكم، وسياسة يؤتى في بيتها الحكم[١٤٢]، فقلما تعلق أحد بأردانه[١٤٣]، أو اتسق في سمط أخدانه[١٤٤]، فتخبط للزمان، في شَرَك الامتحان،[١٤٥] أو سقط العشاء به على سرحان[١٤٦]:

لـولا عـجـائـب صـنـع الـلـه مـا نـبـتـت

تـلـك الـفـضـائـل فـي لـحـم ولا عـصـب[١٤٧]

وكأني بين يدي علاه أثني بما أعتقد ، وأصرح بما تنثني عنه أعنة المنتقد، ثم أنشد:

سـمـوتَ إلـى الـعـلـيـاء بـالاب والـجـد

وسـارت بـك الأمـثـال فـي الـغـوروا لـنـجـد

فـفـي كـل شِـعْـب مـن ثـنـائـك نـفـحـة

وفـي كـل واد مـن حـلاك بـنـو سـعـد[١٤٨]

ومـرآك فـي الـعـيـنـين أبـهـى مـن الـمـنـى[١٤٩]

وذكـرك فـي الـفـكـيـن أشـهـى مـن الـشـهـد

وكـل بـنـي رشـد سـمـا غـيـر أنـه
سبقت بني رشد وغيربني رشد[١٥٠]

بك اشتد أزر الخَلْق بعد انحلاله
وأصبح جيد الحق منتظم العقد

تداركت ركن العلم من بعد ما هوى
وأظهرت صبح العدل في الظُّلَم الرُّبد[١٥١]

وأبناؤك الغر الذين تجاوزوا[١٥٢]
مدى العزة القعساء والجود والجد

ثلاث أثاف[١٥٣] للسماحة والندى
وما ضرني إن قلت للعلم والمجد

ذوو أوجه غر وأيد كريمة
ومعرفة عد وألسنة لد[١٥٤]

فلما فرغ من أبياته، أو آياته، انبريت إلى افتتاح استفهامه، وبريت ورشت[١٥٥] في استيضاح إبهامه، فقلت له: يرحمك الله الحديث ذو شجون[١٥٦]، ولمكنونه في الصدر سجون، وقد أسديت هذه اليد البيضاء إلينا (فأوف لنا الكيل وتصدق علينا)[١٥٧] (وعد إلى الحديث) والعود أحمد، ولو طال بنا الأمد، فقال: سل عما شئت من قبيل أو دبير[١٥٨]، فلا ينبئك مثل خبير[١٥٩]، فقلت له: إنك من المحسنين، لولا ما قصرت في وصف البنين، فأطرق إطراق تحير، وصمت صمت تذكر، لاصمت تنكر، ثم قال: أما ما شئت من وصف بنيه، فإنهم جاءوا على وفق تمنيه، هم في السؤدد ما هم، «تعرفهم بسيماهم»[١٦٠]:

لـو كـان يـقـعـد فـوق الـشـمـس مـن أحـد

قـوم بـأولـهـم أو مـجـدهـم قـعـدوا[١٦١]

أسنى من دبَّ ودرج، وحدث عن البحر ولاحرج،[١٦٢] رموا فقرطسوا[١٦٣] النجابة، ودعتهم الفضائل فأحسنوا سمعا وإجابة[١٦٤]، تعارفوا مع المحاسن فائتلفوا، وتناكروا مع نقائضها فاختلفوا[١٦٤م]، وتلقوا راية المجد باليمين[١٦٥]، واقتنوا ما هناك من علق ثمين، وجالوا في ميدان المكارم كل مجال، فدعنا من خُنْدج[١٦٦] ولوائه بين الرجال، وطال بهم السرور والاغتباط، فلا يذكر بمنقبة رباط[١٦٧]، سادوا وما خلت الديار[١٦٨]، وجاءوا كما تمنى الاختيار:

أولـئـك قـوم إن بـنـوا أو ثـقـوا الـبـنـى

وإن عـاهـدوا أوفـوا وإن عـقـدوا شـدوا[١٦٩]

ثلاثة كالظل والماء والنسيم، وكمثل الجوزاء في الرفعة والتقسيم، فلا تعبأ معهم بتكاثر سعد ولاجذام[١٧٠]، وخذ القول من حذام[١٧١]:

مـا مـنـهـمُ إلا مـردًى بـالـحـجـا

أو مـشـرب بـالأحـوذيـة مـؤدم[١٧٢]

أما أبو القاسم[١٧٣] فأخذ العلى بيمينه وشماله، وهبت أنفاس المكارم من جنوبه وشماله، وزاحم في الطلب بعود[١٧٤]، وفاز منه بالقدح المعلى[١٧٥] في البدء والعود[١٧٦]، وعلق بالفضل علاقة لاتقلص[١٧٧] ظلالها، بطوع على مر الشهور انحلالها[١٧٨]، واتخذ في مقر السيادة[١٧٩] مصيفا ومربعا، وقاس فيها ذراعا كلما قاس غيره إصبعا[١٨٠]، وصبا إلى علم مالك[١٨١]، وأربى في الفتيان على مالك[١٨٢]، وأمطر سحابه وبلا، ويسر لكل بعير جاء طالبه حبلا[١٨٣]:

إن كـان لايـدعـى الـفـتـى إلا كـذا

رجـلا فـسـم الـنـاس طـرا إصـبـعـا[١٨٤]

وأما أبو الحسن[١٨٥] فجاء على كل الأمل، ولم يعط لغيره من ناقة في العلاء ولاجمل[١٨٦]، نهض لديه بازي المعارف بجناح[١٨٧]، وأخذ معتفيه ما شاء من السماح، وارتعى في الروض الوارف من الصلاح وسعى إلى هيجاء الذكاء والفهم بسلاح[١٨٨]، إلى سماح، لو باراه الغيم لباء بما باءت به من خضرة جلودها تميم[١٨٩]، وحصل على ما حصلت عليه بجانب الثرثار عامر وسليم[١٩٠]، من فتى نفحت منه المعارف في ضرم[١٩١]، واشتهر بها اشتهار ربيعة بوادي الأخرَم[١٩٢]، وأخجل بنداه نوء المرزم[١٩٣]، ومن رام الحقيقة فليقل شنشنة أعرفها من اخزم[١٩٤]:

ورث الـسـيـادة كـابـرا عـن كـابـر

كـالـسـيـف أنـبـوبـا عـلـى أنـبـوب[١٩٥]

....

....

.... [١٩٦]

حواشي النصوص

(١) لم نتمكن من الوقوف على ما يعين معرفة هذا الأشبيلي، ويمكن أن يكون عبد الكبير الغافقي الذي كان مع ابن رشد أيام قضائه بقرطبة، وحظى عنده فاستكتبه واستقضاه بجهات قرطبة ولكنه انفصل عنه لما بدت نذر المحنة وذهب إلى إشبيلية ثم عين قاضيا في رندة، ونعتمد في هذا التخمين على قوله الآتي: «تبدل من نصيب، خصيب ومتاع، ذي إمتاع، بحظ، فظ، وسهم، جهم «انظر في عبد الكبير المذكور الذيل والتكملة ٦: ٢٨، ٢٩ والتكملة رقم ١٨٢١ وصلة الصلة رقم ٦٩.

(٢) يستفاد من بعض تآليف ابن رشد أنه كان قاضيا في أشبيلية من سنة ٥٦٥هـ إلى سنة ٥٦٧ هـ ولكننا لانعرف من عينه فيها ولا متى عين بها.

(٣) سورة البقرة: ٤٤، ثم الآية ٣ من سورة الصف.

(٤) تذكرنا هذه البداية بأول الرسالة الهزلية لابن زيدون وهو: أيها المصاب بعقله، المورط بجهله.

(٥ ـ هذا من بيت أنشده سيبويه في الكتاب:

كأنك من جمال بني أقيش ... يُقَعْقَعُ خلف رجليه بِشَنِّ

وهو من قطعة نسبت إلى النابغة الجعدي. وجمال بني أقيش غير عتاق تنفر من كل شيء، وهي منسوبة إلى حي من الجن يقال لهم بنو أقيش، وقد ورد ذكرهم في السيرة في حديث بيعة الأنصار، والمقصود من العبارة أن أبا الوليد ما يقعقع له بالشنان كما يقول المثل، أي أنه لايُرَوَّع ولايفزع، والشِّنان جمع شَنّ وهو الجلد اليابس يحرك للبعير ليفزع. تاج العروس.

(٦) هذا من المثل المعروف: سكت ألفا ونطق خلفا أي سكت ألف سكتة ثم تكلم بخطأ، الميداني.

(٧) في هذه السجعات شيء يستدل به على الشخص المنتقد الذي هو عبدالكبير الغافقي تلميذ ابن رشد الذي لم ينل من تقوله في أستاذه ابن رشد ومفارقته إياه سوى ولايته قاضيا في رنده التي لم تكن ذات بال.

(٨) هذا تصرف في مثل معروف هو: على أهلها تجني براقش أو على أهلها دلت براقش، وبراقش قيل إنها اسم كلبة وقيل غير ذلك والمثل يقال فيمن يعمل عملا يرجع ضرره عليه. الميداني وتاج العروس.

(٩) هذا مثل آخر هو: ضل دريص نفقه أو ضل الدريص نفقه، والدريص بالتصغير ولد القنفذ والأرنب والجربوع وما أشبه ذلك، والمثل يضرب لمن أخطأ حجته، الميداني وتاج العروس.

(١٠) من العبارة القرآنية: «واتخذتموه وراءكم ظهريا»، سورة هود ٩٢.

(١١ ـ من العبارة القرآنية: «وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا» سورة مريم ٧٤، وأثبتها أبو بحر على قراءته، وهي قراءة نافع «رِيًّا». وكأني بأبي بحر هنا يستعدي الموحدين على هذا الذي استعداهم على ابن رشد.

(١٢) لانعلم إلى أي حد يعتمد على كلمته «الفصل والسِّفر» في تقدير حجم الأنتقاد المتحدث عنه.

(١٣) هذا من قول الشاعر المتمثل به:

الخير يبقى وإن طال الزمان به والشر أخبث ما أوْعبْتَ من زاد

الميداني.

(١٤) أساء رعيا فسقى، مثل يضرب للرجل لا يحكم الأمر ثم يريد إصلاحه فيزيده فسادا. الميداني.

(١٥) أسماها قبل فصلا وسفرا.

(١٦) الطلاق: ٩ .

(١٧) يقصد عبيد بن باب والد عمرو بن عبيد المتكلم الزاهد المشهور.

(١٨) هو عمرو بن عبيد المذكور آنفا. كان والده شرطيا وكان ولده عمرو عالما زاهدا فكان الناس إذا رأوا عمرا مع أبيه قالوا: هذا خير الناس ابن شر الناس، فيقول أبوه: صدقتم، هذا إبراهيم وأنا آزر، انظر ترجمته ومراجعها في وفيات الأعيان ٣: ٤٦٠ ـ ٤٦٢ .

(١٩) ابن قريعة (في الأصل قزعة) هو القاضي أبو بكر محمد بن عبدالرحمن المعروف بابن قريعة البغدادي ولاه القاضي أبو السائب عتبة بن عبيد على السندية وهي قرية من أعمال بغداد، انظر وفيات الأعيان ٤ : ٣٨٢ والمصادر المحال عليها هناك، وهذا التشبيهان يؤكدان ما حدسته في البداية من أن الأشبيلي الذي يرد عليه أبو بحر هو عبدالكبير الغافقي الذي تنكر لشيخه وولي نعمته، ولما خرج على شيخه شبه حاله مع شيخه بحال عمرو بن عبيد مع أبيه وبأنه خالف شيخه ابن رشد بسبب شهرته بالفلسفة كما خالف عمرو والده عبيداً وسار في غير طريقه. أما أبو بحر فيرد عليه بأن الصواب في الأمر هو تشبيه حالهما بحال القاضي أبي السائب مع نائبه في القضاء على السندية الذي كأنت خسة مسائله تمنع من ذكرها.

(٢٠) هذا من المثل المعروف : أسمع جعجعة ولا أرى طحنا، يضرب للجبان يوعد ولا يوقع، وللبخيل يعد ولا ينجز، وللذي يكثر الكلام ولا يعمل. القاموس وتاج العروس.

(٢١) لا نعرف إلى أي فريق وإجماع يشير.

(٢٢) مثل معروف ومعناه: اكتف من الشر بسماعه ولا تعاينه. يضرب عند العار والمقالة السيئة وما يخاف منها. الميداني.

(٢٣) لا نعرف من هم هؤلاء القوم ولا في أي شيء كانوا يعاندون، وكل ما نعرف أن أبا بحر يتحدث عن خصوم لأبي الوليد ابن رشد.

(٢٤) أي يوقد النار في شدة الحر.

(٢٥) يشير إلى قول أبي العلاء المعري:

أرى العنقاء تكبر أن تصادا فعاند من تطيق له عنادا

(٢٦) يشير إلى قول أبي الطيب المتنبي:

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

(٢٧) الأخضر هو الفضل بن العباس بن عتبة اللَّهَبيّ، وهو القائل:

وأنا الأخضر من يعرفني أخضر الجلدة في بيت العرب

من يساجلني يساجل ماجدا يملأ الدلو إلى عقد الكرب

ومساجلته للفرزدق مذكورة في كتب الأدب.

(٢٨) جاء في الأساس : وفي مثل «لا يرمي به الرجوان» لم يخدع فيزال عن وجه إلى وجه، وأصله الدلو يرمى بها رجوا البئر، قال زهير:

مطوت بدفن الأرض حتى كأنه أخو سبب يرمى به الرجوان

(٢٩) عرار بفتح العين هو ولد عمر بن شأس الأسدي وفيه يقول والده المذكور:

أرادت عرارا بالهوان ومن يرد عرارا لعمري بالهوان فقد ظَلَمْ

فإن عرارا إن يكن غير واضح فإني أحب الجَوْن ذا المنكب الْعَمَمْ

(٣٠) هذا من المثل المعروف: عش رجبا، تر عجبا.

(٣١) السكيت بتخفيف الكاف وتشديدها هو الفرس الذي يجيء في آخر الحلبة.

(٣٢) صبابة الوشل: بقية الماء القليل جدا.

(٣٣) الغيطلة: البقرة الوحشية، والقَزُّ: ولدها، سمي كذلك لما فيه من عدم السكون والفرار. القاموس والتاج.

(٣٤) البير المعطلة هي التي ورد ذكرها في سورة الحج، الآية ٤٥.

(٣٥) محو بمقدار سطر لا يقرأ.

(٣٦) سورة الأحزاب : ٦٩ .

(٣٧) هذا مثل معروف.

(٣٨) يكفر: يستر، وجن الظلام هي كقول الشاعر: حتى إذا جن الظلام واختلط

(٣٩) سورة الكهف: ٢٩.

(٤٠) هذه السجعة ممحوة في الأصل، وهذا مجرد ترميم لها ولست متأكداً منها تماماً وإذا صحت فلعل أبا بحر يشير بها إلى قول شاعر يهجو أحد بني البعير: يقولون أبناء البعير وما لنعم.

(٤١) أبو حنيفة هو الإمام النعمان المعروف وزفر صاحبه.

(٤٢) ذكر هذه المسألة أبو الوليد في بداية المجتهد.

(٤٣) هذا مثل أورده الميداني وغيره وله قصة مذكورة في كتب الأمثال.

(٤٤) الكثكث: التراب، وهذه عبارة تقال في الدعاء على الشخص.
(٤٥) سورة فصلت: ٥ .
(٤٦) إشارة إلى الحديث: رفع القلم عن ثلاثة.
(٤٧) أتمك: أرفع.
(٤٨) الجعجعة: بروى البعير والقعود على غير طمأنينة.
(٤٩) سورة يوسف: ٤٤ .
(٥٠) هذا مثل قاله مهلهل لما طعن بجير بن عمرو وكان من أسباب حرب البسوس.
(٥١) لعله يقصد مذهب المتكلمين الذي كان عليه بنو الأشعري خصوم ابن رشد.
(٥٢) سورة طه: ٤٧.
(٥٣) سورة. . .
(٥٤) هو أبو الوليد ابن رشد الحفيد وقد كان أبو بحر يزوره في قرطبة لأنه أستاذه وأستاذ خاله وصديق الأسرة.
(٥٥) نظن أن أبا بحر كان في الجزيرة الخضراء عند خاله الذي كان قاضيا فيها، وقد صاحب فيها أحد أبناء أعيانها هو أبو عمرو بن حسون وبينهما مخاطبات نثرية ومحاويات شعرية.
انظر التكملة رقم ٨٨٣ وزاد المسافر: ١٨، ١٩، ٤٣ والعطاء الجزيل مخطوط.
(٥٦) تزم الركائب أي تقاد للرحيل والقلاص جمع قلوص، وهي الشابة من الإبل، والسلاهب جمع سلهب وهو الطويل.
(٥٧) الغياهب جمع غيهب وهي الظلمة.
(٥٨) هذا من قول الشاعر: ولو سكتوا أثنت عليك الحقائب.
(٥٩) الكتائب جمع كتيبة يقول: كتبه تقوم مقام الجيوش .
(٦٠) تنتحيه تقصده وتذهب ناحيته، والسحائب: السحب يقول: إن جوده يفوق الغيث ويغني عنه.
(٦١) الحيا: المطر. وتزرى بالحيا: لا تعده شيئاً.
(٦٢) زم القلاص أي خطمها للرحيل.
(٦٣) أي أنه سافر في السحر على عجل.
(٦٤) النجائب جمع نجيبة وهي العتاق من الإبل التي يسابق عليها. أي أنه سافر في ليل حزين مظلم ممطر.
(٦٥) ذكر الذين ترجموا لأبي بحر أن له رسائل وأشعارا، ولم يشيروا إلى أن له مقامات. ومن المعروف أن الأندلسيين لهم حظ وافر في فن المقامات.
(٦٦) اسم بطل المقامة.
(٦٧) أينعت : نضجت.

(٦٨) اليفاع : ما ارتفع من الأرض.
(٦٩) هيمان : هيام.
(٧٠) شمر أذياله : تشمر واستعد للعمل.
(٧١) ادَّرَع الليل وادرع الخوف كلها من المجاز، وهذا وما قبله تصرف في المثل العربي : شمر ذيلا، وادرع ليلا، يضرب في الحث على التشمير والجد في الطلب. الميداني.
(٧٢) أستسكب : أستسقى، المنسجم : السحاب الممطر، والجهام : السحاب الذي لا ماء فيه.
(٧٣) المصمم : السيف القاطع، والكهام : الكليل.
(٧٤) الأخائر: جمع أخير، وهي للتفصيل.
(٧٥) الأعلاق: جمع علق، وهو النفيس من كل شيء.
(٧٦) السهاد : الأرق.
(٧٧) أهداب الثوب وغيره: ما يتدلى منه.
(٧٨) الأطناب : جمع طُنُب وهو حبل الخباء.
والإطناب خلاف الإيجاز.
(٧٩) الشعار : ما ولي الجسد من الثياب، والدثار : ما كان من الثياب فوق الشعار، وما هنا على سبيل المجاز.
(٨٠) الأتراب : الأقران واللدات.
(٨١) يعني أنه سبق أترابه وغبَّر في وجوههم، وللمتنبي في هذا المعنى:
إذا شاء أن يلهو بلحية أحمق أراه غباري ثم قال له الْحَقِ
(٨٢) شام البرق : نظر إليه وتطلع نحوه ببصره.
(٨٣) القُطر : البلد، والقَطر : المطر.
(٨٤) وتقت : اشتقت.
(٨٥) فرى الأديم : قطعة على جهة الاصلاح، والتعبير هنا على سبيل المجاز أي أنه أراد أن يختبر حال الغربة.
(٨٦) بيتان معروفان ولكني لم أتمكن وقت إعداد هذا النص من معرفة قائلهما.
(٨٧) أنضى الركائب بالأسفار : تركها مهزولة.
(٨٨) الكور : الرحل.
(٨٩) الهجوع : النوم ليلا.
(٩٠) المعرس : الموضع ينزل فيه القوم في السفر ليلا للاستراحة قليلا ثم يرتحلون.
(٩١) فقرة تحتاج إلى تأمل ومراجعة.
(٩٢) الثنيات جمع ثنية وهي طريق العقبة.
(٩٣) الشعاب جمع شِعب وهي الطريق في الجبل.

(٩٤) تتفيأ ظلاله أي تتقلب، وقد نظر إلى الآية ٤٨ من سورة النحل.
(٩٥) المقيل : موضع القيلولة أو الاستراحة في الظهيرة.
(٩٦) الكمى : الشجاع، والصارم : السيف.
(٩٧) الأيم : الحية الذكر، واللصب شق في الجبل.
(٩٨) حاصت أجفاني فيه أي ضاقت. والمعنى أنه أخذته سنة.
(٩٩) في لذة الأغفاء يقال : ألذ من إغفاءة الفجر.
(١٠٠) عبارة مقتبسة من الآية : «إذ يغشيكمُ النعاسَ أَمَنَةً منه». (الأنفال: ١١).
(١٠٠م) تزمل أي تدثر وتلفف. والبردان مثنى برد وهو ثوب مخطط.
(١٠١) الأرطى شجر من شجر الرمل، والأبردان: الظل والفيء، والكاتب يشير إلى قول الشماخ بن ضرار:

إذا الأرطى توسد أبرديه خدود جوازئ بالرمل عِين

(١٠١م) كذا في الأصل.
(١٠٢) البرود (بفتح الباء) : البارد.
(١٠٣) البرود(بضم الباء) جمع برد، وهو الثوب المخطط.
(١٠٤) الصعيد : وجه الأرض، والمعنى أنه لا يضاهيه أحد.
(١٠٥) السيما : العلامة، وفي القرآن الكريم : سيماهم في وجوههم» الفتح ٢٩.
(١٠٦) العميد : المحب، والمعنى أن الممدوح يتعشق الفضل والكمال.
(١٠٧) هذا من قوله تعالى : «قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد) سورة هود ٨٠.
وعلم الدين المذكور هو علم الفقه الذي أهل ابن رشد الحفيد للقضاء في أشبيلية وقرطبة.
(١٠٨) انظر إلى التلاعب بالألفاظ في قوله : قيدت الفتك، وافتكت القيود. ويبدو أن الشاعر يقصد بهذا البيت والذي بعده علوم الفلسفة التي عرف بها الممدوح.
(١٠٩) القضاء الفصل : الذي يفصل بين الحق والباطل.
(١١٠) الجدود المذكورون في ترجمة ابن رشد سبعة، وأشهرهم جده الأدنى كبير فقهاء وقته وقاضي الجماعة ابن رشد الجد.
(١١١) يقول في هذين البيتين إن جدود ابن رشد كانوا مقصودين من الشعراء يرحبون بالوافدين ويستقبلون الضيوف ويغيثون الملهوف.
(١١٢) اللبة : موضع القلادة.
(١١٣) الهبة : الرائحة.
(١١٤) الصفحة : صفحة الوجه.
(١١٥) أي طيبة الرائحة.
(١١٦) في الأمثال : أعز من كليب وائل. وتعنو: تخضع، والمذال: المهان.

(١١٧) القذال: مؤخر الرأس.
(١١٨) النجم هنا : الثريا.
(١١٩) العقار : الخمر وسورتها.
(١٢٠) السيوب جمع سيب وهي الأمطار.
(١٢١) أبو أيوب هو سليمان المورياني وزير أبي جعفر المنصور، يقال أنه كان له دهن طيب الرائحة يدهن به إذا ركب للقاء المنصور وكان الناس ينسبون غلبته على المنصور إلى دهنه ويرون أنه من عمل السحرة ثم ضرب به المثل فقيل للذي يغلب على الإنسان: معه دهن أبي أيوب.
انظر ثمار القلوب ووفيات الأعيان.
(١٢٢) المطايا جمع مطية، وتضرب إليه أكباد الابل أي أنه يرحل إليه للأخذ عنه.
(١٢٣) من المعروف أن ابن رشد كان يعنى ـ في جملة ما يعنى به ـ بالفلك، وقد أشار في تلخيص السماء والعالم وتلخيص الآثار العلوية إلى تعاطيه الرصد في قرطبة ومراكش وجبال الأطلس.
(١٢٤) هذا من المثل : أتبع الدلو رشاءها. ومعنى عبارة الكاتب أن ابن رشد جمع بين العلم والعمل.
(١٢٥) سورة الحديد : ٢١ .
(١٢٦) وردت في سور متعددة.
(١٢٧) سورة الزمر : ١٨ .
(١٢٨) سورة البقرة : ٢٦٩ .
(١٢٩) من الآية «والراسخون في العلم يقولون آمنا به» (آل عمران: ٧).
(١٣٠) أسماء لفلاسفة يونانيين معروفين.
(١٣١) يشير بهذه العبارة إلى تصرف ابن رشد في الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة أرسطو.
(١٣٢) يشير إلى جمعه بين الحكمة والشريعة.
(١٣٣) المريعة : المخصبة.
(١٣٤) الشبل ولد الأسد والسخل ولد النعجة.
(١٣٥) هذا من قول جرير:
أقـول ولم أمـلـك سـوابـق عـبرة   متى كان حكم الله في كرب النخل
(١٣٦) جالينوس وبقراط طبيبان يونانيان مشهوران.
(١٣٧) يشير بهذا إلى معرفة ابن رشد بالطب ومهارته فيه.
(١٣٨) غير واضحة في الأصل، وتلثها : تشدها وتوثقها.
(١٣٩) انهل عارضه: أي، جرت دموعه على خده.

(١٤٠) المراجل جمع مِرْجَل وهي القِدر.

(١٤١) القيعان جمع قاع، وهي أرض سهلة مطمئنة قد انفرجت عنها الجبال، والآكام والأكم جمع أكمة، وهي التل.

(١٤٢) هذا من المثل : في بيته يوتى الحكم.

(١٤٣) الأردان جمع رُدْن،وهو أصل الكُمّ.

(١٤٤) السمط : السلك، والأخدان جمع خدن وهو الصديق.

(١٤٥) تخبط في الشرك لم يستطع الخلاص منه.

(١٤٦) هذا مثل واختلف في سرحان هل هو اسم الذئب أو اسم رجل. وهو يضرب في طلب الحاجة تؤدي بصاحبها إلى التلف والهلاك.

(١٤٧) هذا البيت لابن الرومي.

(١٤٨) «في كل واد بنو سعد»، مثل، وأصله أن الأضبط بن قُريع السعدي تحمل عن قومه وتنقل في القبائل فلما لم يَحمِدْهمُ رجع إلى قومه وقال : بكل واد بنو سعد.

(١٤٩) من الأمثال التي على وزن أفعل : ألذ من المنى.

وهذا من قول الشاعر:

منى إن تكن حقا تكن أطيب المنى وإلا فـقـد عـشـنـا بهـا زمـنـا رغـدا

(١٥٠) المعروفون من بني رشد هم أبو الوليد محمد ابن رشد الجد وأبو القاسم أحمد ابن رشد ولده وأبو الوليد ابن رشد الحفيد وأولاده.

(١٥١) الظُّلَم جمع ظلمة، والرُّبْد: المدلهمّة.

(١٥٢) القعساء : الثابتة.

(١٥٣) الأثافي جمع أثفية وهي الحجر يوضع عليه القدر.

والأثا في ثلاث، والمقصود أولاد أبي الوليد الثلاثة وهم أبو القاسم وأبو الحسن علي وأبو محمد عبدالله.

(١٥٤) معرفة عّد أي كثيرة، ألسنة لُدّ أي شديدة ومبينة في الخصام والدفاع.

(١٥٥) من برى السهم وراشه، ويبري ويريش معناها يبذل جهده.

(١٥٦) ذو شجون أي ذو طرق. وهذا مثل يضرب في الحديث يتذكر به غيره.

(١٥٧) سورة يوسف : ٨٨.

(١٥٧م) العود أحمد: عبارة مثلية معروفة.

(١٥٨) الدبير : ما أدبرت به عن صدرك، والقبيل : ما أقبلت به إلى صدرك، يقال : فلان ما يعرف قبيلا من دبير. مختار الصحاح.

(١٥٩) الآية : ولا ينبئك مثل خبير، سورة فاطر : ١٤ .

(١٦٠) سورة البقرة : ٢٧٣ .

(١٦١) هذا البيت من قطعة تنسب لأبي جويرية العبدي ورويت أيضا لزهير. راجع الحماسة المغربية : ٣٠٧ ـ ٣٠٩ تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية.

(١٦٢) هذا مثل معروف. التمثيل والمحاضرة : ٢٥٩ .

(١٦٣) قرطسوا : أصابوا الهدف.

(١٦٤) هذا عكس المثل : أساء سمعا فأساء إجابة.

(١٦٤م) هذا من الحديث: الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.

(١٦٥) هذا من قول الشمّاخ أو الحطيئة :

إذا مـــا رايـــة رفـعـــت لمجـــد تـلـقـاهـا عـرابـة بـاليمـين

(١٦٦) هو امرؤ القيس حامل لواء الشعراء.

(١٦٧) إشارة سأشرحها فيما بعد.

(١٦٨) أي أنهم ليسوا كما قال الشاعر :

خلت الديار فسدت غير مسود

(١٦٩) من قصيدة مشهورة للحطيئة في مدح قوم بغيض بن شماس.

(١٧٠) يشير إلى المثل : لا يدري أسعد الله أكثر أم جذام.

يضرب فيمن يخفى عليه الأمر البين. الميداني وغيره.

(١٧١) يشير إلى البيت المعروف :

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام

(١٧٢) هذا البيت لأبي تمام.

(١٧٣) هو ولد ابن رشد الحفيد روي عن أبيه وجده وابن بشكوال وغيرهم، ولي القضاء، وتوفي سنة ٦٢٢ هـ، ترجمته في التكملة لابن الآبار والديباج لابن فرحون.

(١٧٤) ـ العود : المسن من الإبل.

وهذا من قولهم في المثل : زاحم بعود أو دع. أي استعن على أمورك بالمشايخ الكمل وهم أهل السن والمعرفة.

(القاموس وتاج العروس.

(١٧٥) القدم المعلى : هو السابع من سهام الميسر وهو أفضلها.

(١٧٦) أي أولا وأخيرا.

(١٧٧) قلص الظل : تقلص وانقبض.

((١٧٨) هذا قول الرمة :

لـقـد عـلـقـت مـي بـقـلـبـي عـلاقـة بـطيئا على مر الشـهـور انـحـلالـهـا

ديوان ذي الرمة ١ :٥٠٦ ، ط. مؤسسة الرسالة.

(١٧٩) مقر السيادة : قد يكون المراد بها قرطبة ولعله يقصد أنه لازم والده صيفا وشتاء.

(١٨٠) هذا مأخوذ من قول الشاعر :

(يقيس ذراعا كلما قست إصبعا

(١٨١) مالك : هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس وعلمه هو الحديث والفقه.

(١٨٢) يشير إلى المثل المعروف : فتى ولا كمالك.

((وقد قاله متمم بن نويرة في أخيه مالك بن نويرة لما قتل في الردة.

(١٨٣) لم أقف بعد على ما تشير إليه هذه السجعة.

(١٨٤) لم أقف بعد على صاحب هذا البيت.

(١٨٥) لا توجد ترجمة لأبي الحسن (أو أبي الحسين هذا) ولا نعرف هل اسمه علي أو محمد.
وقد ذكر ابن رشد في بعض كتبه ولديه أبا القاسم وأبا محمد، ولكن حسبما وقفت عليه لم يذكر هذا الولد الثالث.

(١٨٦) هذا تصرف في المثل العربي : لا ناقتي في هذا ولا جملي.

(وأصله للحارث بن عباد حين قتل جساس كليبا. الميداني.

(١٨٧) يشير إلى قول الشاعر :

(وهل ينهض البازي بغير جناح

(١٨٨) هذا تصرف في قول القائل :

(كساع إلى الهيجا بغير سلاح

(١٨٩) يشير إلى الفضيحة التي جرتها على تيم مهاجاة الفرزدق وشاعر تيم.

(١٩٠) يشير إلى قول الأخطل :

لعمري لقد لاقت سليم وعامر   على جانب الثرثار راغية البكر

- والثرثار واد كبير ينحدر بين سنجار وتكريت وعلى جانبه كانت الوقعة التي يشير إليها الأخطل.

القاموس وتاج العروس.

(١٩١) هذا عكس عبارة الحريري :

لقد استسمنت ذا ورم،   ونفخت في غير ضرم.

(١٩٢) يشير إلى ربيعة بن مكدّم الكناني الذي واجه مغيرين من بني سلم على ظعن قومه بوادي الأخرم، فقتل أربعة منهم ثم طعنه بعضهم طعنة بلغت جوفه، فذهب إلى أمه يستسقيها، فأبت، وعصبت جراحه، وأمرته بأن يعود ويقف على الثنية كي يراه المغيرون فلا يتقدمون فصرف الظُّعُن، وركب فرسه واعتمد على رمحه ووقف على الثنية، ولما رآه بنو سليم كذلك انصرفوا فسلمت الظُّعُن، ولبث هو على فرسه يظنّ من رآه أنه حي وهو ميت، إلى أن مرَّ ثعلبٌ بالقرب منه فنفرت الفرس فخرّ، ودفن بتلك الثنية، ولعله قال في هذا قبل موته :

إن كان ينفعك اليقين فسائلي   عني الظعينة يوم وادي الأخرم

(١٩٣) نوء المرزم يكون معه المطر والبرد وفيه يقول الراجز :

أعـددت لـلـمـرزم والـذراعـين فـروا عـكـاظـيـا وأي خـفـين

أساس البلاغة.

(١٩٤) مثل معروف وأخزم من طيء كان عاقا وكان له أولاد وثبوا يوما على جدهم فأدموه فقال:

إن بـنـي ضـرجـوني بـالـدم شـنـشـنـة أعـرفـهـا مـن أخـزم

والمثل يضرب في قرب الشبه. الميداني.

(١٩٥) أورد ابن خفاجة هذا البيت غير منسوب في احدى رسائله، وفي روايته : كالرمح.
ديوان ابن خفاجة : ٣١ . تحقيق الدكتور السيد مصطفى غازي.

(١٩٦) بياض في الأصل. وهو يدل على أن الناسخ وقف عند آخر ما وجده من المقامة ومن الواضح أنه بقي منها الكلام على ولد ابن رشد الثالث وهو أبو محمد عبدالله ثم خاتمة المقامة. وأبو محمد عبدالله الذي لم يصلنا مدح أبي بحر له في هذه المقامة له ترجمة في عيون الأنباء وله رسالتان مطبوعتان إحداهما في الطب والأخرى في الفلسفة.

رئيس الجلسة:

شكرا للأستاذ الدكتور محمد على هذا العرض الطيب الذي أحاط بجوانب الموضوع، وكنا نود أن يسترسل معنا لولا أن الوقت قد أدركنا. لا شك أيها الأخوة والأخوات أن الحديث عن النصوص حديث ممتع وشيق، وبخاصة حينما يكون النص مشحونا بمجالات تراثية أو تاريخية أو تعبيرية مما يقتضي جهدا غير عادي لتحليل النصوص، وقد نبه الأستاذ الدكتور ابتداء إلى أن النصوص المطبوعة التي بين أيدينا تنطوي على بعض الهفوات وحذر من الاعتماد عليها.





المناقشات

الدكتور محمود مكي، في الحقيقة أولًا لا بد أن أشكر الدكتور محمد بن شريفة على هذا البحث الذي قدمه، وكان ابن شريفة كالعهد به دائما، وكأني أرى فيه كثيرا من صفات ذلك العالم الذي كان تلميذا لابن رشد من سعة الاطلاع وغزارة المعارف ودقة البحث وجودة الاستنباط، أخيرا الغوص على هذه الذخائر المجهولة من المخطوطات التي تجلى كثيرا من جوانب الحياة الثقافية وغيرها في المغرب والأندلس معا. لدي عدة ملاحظات، حقيقة أنوه بما ذكره، هذه الملاحظة الذكية حول شرق الأندلس والاهتمام في هذه المنطقة بالعلوم القديمة بعلوم الأوائل وعلوم الفلسفة، وقد كان كلامه صحيحا تماما في هذه الناحية، وقد عرض أمثلة لهؤلاء العلماء الذين أثروا هذه المنطقة وأثروا الفكر الأندلسي بكثير من الأعمال الرائعة، ذكر أبا الحسن ابن سند، وذكر القوطي، وذكر كثيرا من هؤلاء العلماء في التصوف وفي العلوم القديمة، وقبل ذلك أيضا في اللغة وفي العلوم القديمة، وقبل ذلك أيضا في اللغة وفي العلوم القرآنية، ونذكر على سبيل المثال دانية، أخرجت لنا أبا عمرو الداني صاحب التيسير والمقنع، ونذكر مرسية التي أخرجت لنا صاحب المخصص والمحكم ابن سيده، وهذا ما يدعوني أيضا إلى مسألة متعلقة بذلك، أشار الدكتور بن شريفة إلى أبي عبدالرحمن بن ظاهر المرسي،فقط هنا تساؤل: أيكون أبو عبدالرحمن بن ظاهر هذا هو صاحب المناظرة بين النفس المطمئنة والنفس الأمّارة بالسوء الذي أورد رسالته ابن القطان ؟

الدكتور بن شريفة: نعم هو نفسه.

د. محمود مكي: هو هذا الذي اعتقدته، لأن الرسالة لها هذا الطابع الفلسفي وفي الوقت نفسه هي دعاية للتقرب من الموحدين وأشكره أيضا على المعلومة. أيضا فيما يتعلق بشرق الأندلس أشار إلى الجدل الذي دار بين ابن رشد مع الراهب المسيحي راموندو ما ترين،

هذا الجدل في الحقيقة في غاية الطرافة لأنه دار حول مسألة إعجاز القرآن، وذلك لأن الراهب المسيحي أشار إلى بيتين وردا في مقامات الحريري يتحدى فيهما الحريري الأدباء أن يزيدوا عليهما حينئذ أراد الراهب أن يجد في ذلك ملمزا لإعجاز القرآن، أي أن هناك من البشر من يستطيعون أن يأتوا بنصوص معجزة مثل القرآن تماما، وقد أورد هذا الجدل صاحب المعيار، وقد درسه من قبل فراندوا المستشرق الأسباني،وانتهى إلى دراسة شخصية هذا الراهب هل هو راميند ديمرتيه، انتهى إلى نص هذه النسبة، وأعتقد أنه كان على حق في ذلك، ولذلك، أنا أعتقد أنه ربما يستحسن الحذر في هذه الناحية، وقد قمت بدراسة جديدة لهذا الموضوع في بحث وقدم لمؤتمر مجمع اللغة العربية في السنة الماضية بحث أكثر تفصيلا حول هذا الموضوع. شيء آخر، الإشارة إلى محنة ابن رشد، أنا أعتقد فعلا كما قال د. ابن شريفة أن هذه المحن التي تعرض لها الفروعيون والمتصوفة والفلاسفة إنما كانت عملا يمكن أن نسميه ديماغوغية، مما تقوم به الدول لإرضاء العامة حينما يشعرون بسخطهم وتذمرهم من الفلاسفة، حينما كان يريدون أن يكسبوا شعبية رخيصة على حساب هذه الطوائف من المفكرين. شيئا آخر، ناحية أخيرة هي ورد في ص٦٠ هذا البيت غير المنسوب:

أخـــاك أخـــاك، إن مـــن لا أخـــا لـــه

كـســاع إلــى الـهـيـجـا بـغـيـر سـلاح

وهذا البيت لمسكين الدارمي ربيعة بن عامر، ومرة أخرى أهنئ الدكتور محمد بن شريفة على هذا البحث، وأهنئ هذه الندوة بمثل هذه الأبحاث الرائعة، وشكرا.

رئيس الجلسة:

شكرا أستاذ محمود، وأرجو من الأخوة المتكلمين أن يختصروا قدر الإمكان، لأن هناك وقتا محددًا للانتهاء من أعمال هذه الندوة.

الدكتور بن شريفة:

بالنسبة للشطر الأخير قلت كنت أعني بإثبات الإشارة لا إثبات نسبة النصوص، إلا إذا كان في المتن بيت شعر هذا هو الذي أقول بأنه لفلان. وفيما يتعلق بالراهب المسيحي الذي جادل ابن رشد، فإني كنت قد قدمت بحثا عن جذور الاستشراق الأسباني، وصعدت به إلى القرن الثالث حيث نجد أرجوزة طبعت أخيرا في فرنسا، رجز في آلاف الأبيات، نظم مزامير داود، وتحدثت عن قضية ابن رشد وخصمه واستدللت بمجموعة من الأدلة بأنه راموندو مارتين، وكان قد ذهب إلى مراكش وتعلم العربية في مراكش، ومدينة مراكش في ذلك العصر كانت فيها كنيسة، وكانت الرسائل تتبادل بين خلفاء الموحدين وبين الباباوات، وبعضها منشور، هذا الراهب ذهب إلى مراكش وتعلم البلاغة وحفظ مقامات الحريري.. وأنا مقصر لأنني لم أرسل إليك هذا البحث، وشكرا.

الدكتور محمود اسماعيل:

أثني على ثناء الدكتور مكي على صديقنا ابن شريفة، فقيمة هذه النصوص الجديدة ليست فقط في عملية البحث عنها وفي إظهارها منشورة لأول مرة وإنما لقيمتها الحقيقية، توظيف هذه النصوص في إلقاء الأضواء على محنة ابن رشد. وفي تقديري أن محنة ابن رشد كانت نتيجة لعبة سياسية لاكتساب ثقة عوام الأندلس. وفي تقديري أيضا أن الصراعات الفكرية في العالم الإسلامي كانت نتيجة لصراعات ومعطيات سياسية. الصراع في الشرق حسم تماما منذ أيام الغزالي

وانتهت المسألة بغلبة النص على حساب العقل. والعقيدة الموحدية في المغرب لم تكن فكرا عقلانيا أو ثورة فكرية ثقافية بل كانت نوعا من المزيج العقيدي، كانت تجمع بين الخارجية والأشعرية بين المذهب الشيعي والاعتزال وبين الظاهرية إلى آخره تحقيقا لغرض سياسي وهو التوحيد السياسي الذي تم بالفعل لأول مرة حيث نجح الموحدون في توحيد المشرق الأندلسي أو الغرب الإسلامي بوجه عام. فليست المسألة صراعا بين شرق الأندلس وغرب الأندلس بل كانت صراعا سياسيا بين التيارات العقلانية، وهنا كان ابن رشد توفيقيا في بعض المراحل، أعتقد أنه كتب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لهذا الهدف في حد ذاته، ولكن مع ذلك كان التيار في غير صالح أي ذرة من العقلانية، الذي ساد هنا بالفعل هو الفكر التومرتي، فالعقيدة التومرتية كانت قد انتهت عند المأمون الموحدي، وظهرت السياسة لتلعب دورا واضحا، وهنا بدأ الدور الحقيقي لابن رشد، وربما هو الدور الذي لم يفكر فيه في أعمال هذه الندوة وهو ابن رشد المصلح السياسي والاجتماعي. فالخطاب الرشدي صالح لما يجري الآن على صعيد الصراع الفكري في العالم الإسلامي.

تعليق د. ابن شريفة:

أخي الدكتور محمود يعرف تمسكي بالنصوص واعتمادي عليها اعتمادا كليا، ويعرف رأيي في عدم التوسع أو الكلام بدون اعتماد على النصوص أو على النقل أيضا. أول شيء، هل لدينا فعلا فلسفة حسمت في المشرق؟ هل لدينا إحصاء يثبت بأنه لم يظهر بعد الغزالي أحد في المشرق كله؟ في العالم الإسلامي هل لدينا إحصاءات؟ نحن نجد الناس كانوا يقرأون ابن سينا الذي ظلت كتبه متداولة، أوليست كتب ابن سينا من الفلسفة؟ لا يمكن إطلاق الأحكام هكذا، لا بد من

جرد التراث أولا ومن استخراج ما فيه من أشياء، أقول هل بقي الاشتغال بالفلسفة؟ وإلى أي حد؟ وبأي كم؟ دائما كانت هناك أقلية تنظر في كتب الفلسفة وتقرأها، وفي المغرب هناك مقولة تحتاج ربما إلى المراجعة تقول بأن ابن رشد انتهى بوفاته، والحقيقة أن السند ظل قائما، وعندنا ابن خميس صاحب التلمساني الذي رد عليه ابن هدية كان أستاذا للفلسفة في مدرسة في غرناطة أخذ عنه الناس، هناك يحيى بن هذيل. الفلسفة ظلت موجودة في فاس، والاشتغال بها موجود في كل حقبة، ابن رشد يجب أن يفهم في سياقه، وفي سياق زمانه، وفي سياق دينه، ومن خلال نصوصه ولكن الدكتور محمود له اجتهاداته في تفسير التاريخ وهي اجتهادات تقرأ، لكن المرجع دائما هو النصوص. وشكرا.

د. محمد عمارة:

أولا أحيي هذا الجهد الذي بذل في هذه النصوص وفي تحليلها وفي استخلاص دلالات جديدة، وأنا أضيف ما سمعناه اليوم حول محنة ابن رشد وغيره، أنبه إلى أن هناك سببا آخر ظهر في نقاش الأمس وفي نقاش اليوم، فالقضية لم تكن قضية الموقف من علوم الأوائل والفلسفة، وإنما كانت صراعا بين أهل الفروع وبين أهل الاجتهاد والأصول في داخل المذهب المالكي. ما سألت عنه بالأمس وأجاب عنه الدكتور مكي حول جدية محنة ابن رشد، وما أضافه الدكتور بن شريفة، يوحي أن هذه المحنة كانت وهمًا أكثر منها حقيقة، وأن محنة ابن رشد لو قيست بالمحن التي عرفها الآخرون من العلماء على اختلاف تخصصاتهم لأدى ذلك إلى إعادة النظر في هذه الأسطورة التي تحدثنا عنها جميعا، وكتبنا عنها جميعا، وروينا فيها رواية الآحاد، رواية المراكشي الذي انفرد بالحديث عن هذه المحنة، وسألنا بالأمس

هل أحرقت كتب ابن رشد بالفعل كما قيل وكما كتبنا جميعا؟ وتبين أن كتب ابن رشد لم يصبها إحراق. أنا آمل من الدكتور مكي والدكتور ابن شريفة بحثا مفردا في قضية محنة ابن رشد، لأنها تحولت إلى قميص عثمان، ويُتَحدّث بها كما لو كانت محنة الأمة، وتوقف عقل الأمة بهذه المحنة، أنا أقول أن هذه الندوة بالأمس واليوم أضافت جديدا تماما في هذه القضية، ونحن في انتظار بحث جديد في هذه القضية على وجه التحديد، ولعلنا نطلب أيضا تحديد المدة الزمنية التي امتحن فيها ابن رشد؛ السنوات؛ أو الشهور؛ أو الأيام، لأن هذا سيجلي هذه العلامة من علامات الاستفهام التي تستغل كثيرا في هجاء العقل العربي والمسلم في تاريخنا الإسلامي، وشكرا.

د. ابن شريفة:

أؤيد ما قاله الدكتور عمارة، وأعده، سوف أقوم بالاشتراك مع الدكتور مكي إن شاء الله بالدراسة المقترحة.

د. عمار الطالبي:

أثني كما أثنى الإخوان السابقون على هذه المقالة أو هذا البحث، الذي تميز بتحليل تاريخي موفق، وعرض لنا خريطة بها ألوان المعرفة والحكمة بمختلف ألوانها في الأندلس شرقها وغربها، وبالنسبة للنص الذي أورده وهو مدح ابن رشد ذكرني بنص بمقدمة شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا عنوانه مدح القاضي، وفيه هذا النوع من السجع والمقامة، فربما يكون هو نفس النص، لا أستطيع أن أحكم، وسأرسل لك بنصه لعله هو نفس النص، ثم إشارة خفيفة أنكم حقيقة ألقيتم ضوءا جديدا على المحنة بأطرافها المختلفة، والنقطة الأخيرة التي أشير إليها أني أثني على رأيكم في أن الفلسفة لم تتوقف على اعتبار أنها تسير تقليدية بلا إبداع سواء في المشرق أو المغرب فقد انتشرت فلسفة الشيرازي وغيره في إيران، وامتدت

وابن سينا ما زال حيا، وما زالت تدرس في تلمسان، وشرح الأرجوزة، وكذلك شرح القانون لابن سينا في كتب التراجم والمنطق يدرس حتى في الزوايا، تقليد على النحو الذي جاء به ابن سينا والشيخ الأخضري واستمر هذا التقليد إلى عصرنا هذا، وشكرا.

الدكتور حسن الشافعي:

أود أن أعبر عن استمتاعي بهذه المحاضرة، وقد صححت الورقة، والحمد لله لم يبق إلا النصوص الأخيرة، وشكرا لكم، بعض ما قلت قد قاله بالفعل الدكتور الطالبي، فقط أذكر الأبيات لأن الحوار أخذ في الأخير منحىً خاصا قد يفهم منه أن الثقافة الإسلامية لا يتسع صدرها للدرس الفلسفي أو الاطلاع على ما قاله الآخرون، هذا أمر خطير في الحقيقة. مع محبتي للجميع سأذكر أحد الأبيات التي أشار إليها:

وأبدأ بعلاقة ابن تيمية بالمنطق، فقد أصدر ثلاثمائة كتاب في المنطق ولا يمكن أن يحكم على المنطق أو ينتقده من ليس له علم به، فقط أشير في سياق استمرار السند في المشرق على الأقل أنه بعد الغزالي مباشرة، فأذكر شيخ الأشعري وهو الرازي صاحب دقائق الحقائق ورموز الكنوز وغيرها من الكتب الفلسفية التي عثر عليها أخيرا ثم نصرالدين الطوسي الذي كان أشد ولاء لابن سينا يعني القول أن السند الفلسفي قد انقطع، أو أن الدرس الفلسفي قد توقف، وأن الغزالي قد قضى عليه وعلى فلسفة المشرق حسم الأمر، هذا قول في الحقيقة لا يتفق مع الواقع لأن النصوص في أيدينا الآن، ولم يكونوا فقط يتكلمون من وجهة نظر كلامية إنما كانوا يدرسون الفلسفة، والآمدي درس الفلسفة على نصارى الكرخ في بغداد، يدرسون على مسلمين وغير مسلمين، ولكن ليس معنى أن أدرس مذهبا أن أعتنقه بل كانوا يدرسون ويتخذون مواقف معينة كما يهديهم إليه ثقافتهم

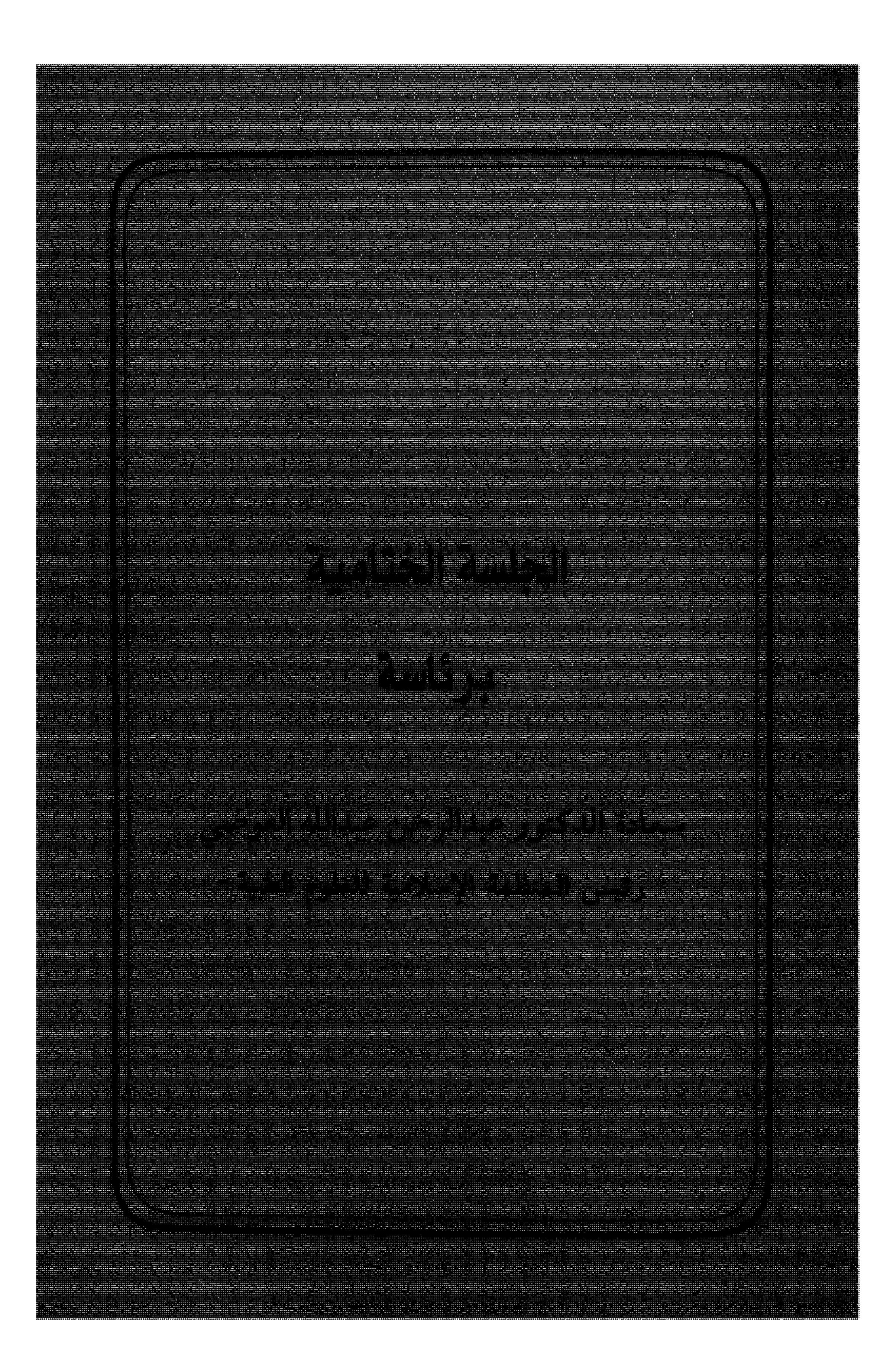
وحضارتهم وتمسكهم بموقفهم، لكن من الخطورة أن نظن أن ارتقاء الثقافة الإسلامية وازدهارها يرتبط بالتوقف عن درس تراثي آخر، هذا ما أردته فقط. وشكرا.

ابن شريفة:

أظن ألا داعي لأي تعليق فالأخوة كلهم تكلموا مخالفين أو مؤيدين لبعض ما قلته، فأنا شاكر لهم عنايتهم الكثيرة بالتعقيب على هذا الحديث، وشاكر لهم كذلك تنويههم به، وشكرا لكم جميعا على صبركم، وشكرا أولا وقبل كل شيء للمنظمة التي دعتنا إلى هذه الندوة القيمة المتميزة، حقيقة كانت هناك ندوات سابقة عن ابن رشد ولكن كانت تتناوله من جوانب محددة، مثلا ندوتنا في كلية الآداب كانت ابن رشد ومدرسته الفلسفية في الغرب الإسلامي، وكانت هناك ندوة في القاهرة وفرنسا، المهم هذه الندوة تناولت ابن رشد فيلسوفا وفقيها وطبيبا، وكانت فيها الفائدة كل الفائدة، فالحمد لله تعالى والشكر لله على جمعنا، والفضل يرجع للمنظمة والقائمين عليها، حياهم الله جميعا وأعانهم على ما هم بصدده، وأعاننا نحن كذلك على ما نحن بصدده، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

رئيس الجلسة:

أيها الأخوة الأعزاء بانتهاء هذه المحاضرة القيمة وتلك المداولات الثرية نأتي إلى نهاية أعمال هذه الندوة موجهين الشكر والتقدير للمحاضرين الكريمين في هذا المساء، وإلى الأخوة المشاركين في إثراء هاتين المحاضرتين. بعد خمس دقائق سنعود إلى الاجتماع للاستماع إلى كلمة رئيس المنظمة. وشكرا.



الجلسة الختامية

برئاسة

سعادة الدكتور عبدالرحمن عبدالله العوضي

رئيس المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية

الرئيس : الدكتور عبدالرحمن العوضي:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الجلسة الختامية نرجو إن شاء الله أن تكون قصيرة، ولن نطيل فيها لأني أعتقد أن البعض لديه ارتباطات بالسفر، نحاول أن نلخص بإذن الله ما دار أو قد اجتهد به الدكتور أحمد في هذه الاجتماعات الطبية. وقبل أن نعطي الكلمة للأخ الدكتور أحمد لي طلب وهو إعطاء الكلمة للدكتور ابراهيم بن مراد لمدة خمس دقائق: تفضل.

الدكتور إبراهيم بن مراد: في نهاية هذه الندوة يطيب لي شخصياً باسم المشتركين وخاصة من بلاد المغرب، أو كما يطيب للبعض اليوم عندنا في بلاد المغرب أن يسميهم بالمغاربيين، أن أعبر عن خالص الشكر وجزيل الثناء للمنظمة الاسلامية للعلوم الطبية ولمؤسسة الكويت للتقدم العلمي لما لقيناه من حفاوة الاستقبال وكرم الضيافة، ثم لما وجدناه من إحكام في تنظيم الندوة. قد وجدت آثاره في نهايتها أن هذه الندوة، وهي إحدى الندوات الكثيرة التي اشتركت فيها تتميز بأمور كثيرة لعل أهمها: فتح آفاق كثيرة مهمة جداً حول شخصية العالم ابن رشد، ثم إنها ندوة قد وصلت بين عناصر متفرقة كثيرة، فإن ابن رشد أندلسي، والأندلس قد أصبحت أثراً من الآثار إنها لم تبق، ثم إنه أندلسي مغربي، ونلاحظ أن هذا الأندلسي المغربي يحتفل به في بلاد المشرق بل في هذا ربط بين أواصر وعناصر تعد في الحقيقة روابط مهمة جداً، ثم إن هذه الندوة قد أظهرت كثيراً من المخفى أو قد أبرزت كثيراً مما كان مجهولاً عن شخصية هذا العالم الفيلسوف، ذلك بأنها قد قدمت وأضافت إلى ما

كان معروفاً من قبل إضافة جديدة، ثم لعل من أهم نتائج هذه الندوة كذلك النتائج الإيجابية أنها قد جمعت بين مجموعة من علماء العرب والمسلمين لعل الكثير منهم كان يسمع ببعضهم البعض ولا يعرفه، فكان من أهم ما وفرته هذه الندوة أن جمعت بينهم وتلاحقت أفكارهم وعرف بعضهم البعض المعرفة الحقيقية، أعتقد أن ما قامت به المنظمة يعتبر عملاً رائداً، وهي الندوة التراثية الأولى كما أرى هنا، لاشك أن الندوات القادمة ستكون على هذا المستوى كما وجدناه وأعلام العلماء الذين يستحقون أن يحتفل بهم وأن يرفع عنهم الغبار كثيرون، لأن هناك حقيقة مرة ينبغي أن نصدع بها، وهي أن عالمنا الإسلامي وخاصة العربي لا يخلو من إنكار الجميل، فإن كثيرين لايزالون إلى اليوم منسيين في بطون الكتب، وقد كان لهم شأنهم العظيم في الماضي، لذلك فإن المنظمة بتنظيم هذه الندوة في الحقيقة قد قامت بعمل جليل تستحق عليه كل الثناء وكل الشكر وأجدد شكري من جديد لما وجدناه من كرم الضيافة وحسن الاستقبال وشكراً جزيلاً.

الدكتور عبدالرحمن العوضي: الكلمة الآن للدكتور حسن الشافعي أيضا لكي يعطينا فكرته النهائية عن الندوة.

الدكتور حسن الشافعي: بسم الله الرحمن الرحيم، أرجو ألّا أزيد أنا والدكتور بن مراد عن عشر دقائق. بعد الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله صلى الله عليه وسلم فإنني بالأصالة عن نفسي وبالنيابة عن إخواني الأساتذة المصريين الذين شاركوا في هذه الندوة المتعلقة بابن رشد طبيباً وفقيهاً وفيلسوفاً، أتقدم في الحقيقة بعميق التهنئة لمنظميها والقائمين عليها لما حققته من نجاح وما تيسر لها من توفيق الله عز وجل، ونتقدم أيضا بوجه خاص إلى سعادة الدكتور عبدالرحمن العوضي رئيس المنظمة وجميع رجال هذه المنظمة وإلى الأستاذ الدكتور أحمد رجائي الجندي وفريق عمله المتميز شاكراً لهم حسن رعايتهم

وعظيم لطفهم ودائب جهودهم في إقامة الندوة التراثية الأولى بتنظيم وهمة مشكورين وفي خدمة المشاركين ورعايتهم وأنا منهم وتيسير مهمتهم بحيث ترك لدينا أجمل انطباع وأنبل المشاعر أن الندوة برغم أنها الأولى قد أتيح لها عدد من السمات تكلم عنها أخي الأستاذ ابن مراد، وأضيف إلى ما قال أنها استطاعت أن توفر مجموعة من البحوث أعدت سلفاً في دقة وتوثيق وأنها مطبوعة في إتقان وأناقة لا بأس بها، وأنها أتيحت لكل الحاضرين وليس فقط المشاركين، ونادراً ما يحدث هذا في الندوات. ثانياً أنها ضمت مجموعة من المتخصصين في الموضوع الذين قدموا من مداخلات وتعقيبات وإضافاتٍ بالغة الثراء في حوار علمي هادئ رزين ممثلين في ذلك لبلاد عديدة في دنيا العرب والمسلمين وأنها اتسمت بروح علمية في ثالث مميزاتها وبوعي حضاري جيد بما ينبغي عمله لإحياء تراثنا لا لمجرد الحفاوة به بل لإثراء الحاضر وخدمة الواقع الإنساني المعاصر، وإذا كنت أتحدث عن المصريين فنحن قوم وسط، ولذلك نحن نتوجه بالشكر الخاص لإخواننا المغاربيين أو المغاربة ولإخواننا المشارقة أيضا، ونحمد الله ونشكره على ما أفدناه من علومهم ومن تخصصهم، هنيئاً هنيئاً للكويت وللمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وشكراً خالصاً منا للمشاركين ودعاء ضارعاً إلى الله تبارك وتعالى بمزيد من التوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والسلام عليكم ورحمة الله.

الدكتور عبدالرحمن العوضي: شكراً للدكتور حسن الشافعي على هذه الكلمة الطيبة وقبل أن أعطي الكلمة للدكتور أحمد أطلب إلى الأخ الدكتور عبدالله الغنيم بصفته رئيس اللجنة الثقافية والذي كان وراء التفكير في هذه الندوة وقد تحققت أول ندواته أن يلقى كلمته، وأنا أعرف الدكتور عبدالله سوف يطالبنا بندوات تراثية كثيرة، فأعطيه كلمة لمدة خمس دقائق.

الدكتور عبدالله الغنيم: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أيها الحفل الكريم أساتذتي وأخواني أود في نهاية هذه الندوة أن أشكر كل من لبى دعوتنا في المساهمة في إحياء ذكرى ابن رشد، نشكركم أولاً على الاستجابة السريعة للمشاركة في هذه الندوة على الرغم من ضيق الوقت الذي أعطي إليكم، ونشكركم على العطاء القيم الذي استفدنا منه والذي استمتعنا به وبالمداخلات التي دارت خلال المناقشات، لقد كانت هذه الأيام أياما ثرية بالفكر وبالعلم الذي نفتقده في زماننا هذا، وأطمئن أخي الدكتور إبراهيم بن مراد أننا بالفعل قد بدأنا التفكير في ندوات تراثية قادمة تتعلق ببعض علمائنا أمثال الزهراوي وابن سينا وابن زهر وغيرهم من العلماء الذين ساهموا في ذلك النسيج الحضاري المتميز في العالم الإسلامي وندرس بجدية سواء من خلال لجنة التراث المنظمة أو من خلال مجلس الأمناء كما ناقشناه في جلستنا الأخيرة أن يكون ذلك على الأقل كل سنتين مرة. أحب أيضا في نهاية كلمتي الموجزة أن أشكر أخي الكبير الدكتور عبدالرحمن العوضي على الدعم الكبير الذي يقدمه لهذه المنظمة، ولا يبخل بوقت وبجهد أي ساعة من ساعات الليل والنهار في دعم أعمال هذه المنظمة، وهذه الندوة هي ثمرة من ثمرات ذلك الدعم الدائم من قبل الدكتور عبدالرحمن العوضي، كذلك أشيد بالجهد الكبير الذي بذله ويبذله أخي الدكتور أحمد رجائي الجندي، فهو الدينامو الحقيقي والمحرك الحقيقي لأعمال هذه الندوة، لولا جهده ومثابرته ومتابعته لما تم ما شهدناه من نجاح والحمد لله، أشكركم مرة أخرى على تكبدكم مشاق السفر وعلى العطاء المتميز الذي استفدنا منه ونرجو أن نلتقي في ملتقيات وندوات قادمة حافلة بالكثير من العلم والخير والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور عبدالرحمن العوضي: الآن أعطي الكلمة للدكتور أحمد، وكما ذكر لكم الدكتور عبدالله قد يكون لنا فكر وتصورات إنما هذا الرجل يستطيع أن يحول الفكر إلى واقع، هذا الرجل كما ذكر الدكتور يعمل ليل نهار من أجل إبراز نشاط المنظمة بالصورة المتميزة، فله منا كل شكر، نعطيه الكلمة لكي نرى كيف استطاع أن يلخص أو يعطي فكرة عمّا دار وعن التوصيات. تفضل دكتور أحمد.

الدكتور أحمد رجائي:

بسم الله الرحمن الرحيم

في الحقيقة قبل أن أبدأ حديثي أحب أولاً أن أتقدم إليكم جميعا بخالص الشكر وجزيل الامتنان على التلبية السريعة الفورية لإرسالكم جميع الأبحاث وبالسرعة وبالموضوعات التي تم اختيارها، والتي ما كان بدونها أن تعقد هذه الندوة، ثانيا: قبل أن أدخل لموجز أعمال هذه الندوة أحب أن أتقدم بخالص الشكر وجزيل الامتنان إلى زملائي في اللجنة الثقافية الدكتور عبدالله الغنيم، والأستاذ عبدالحميد بسيوني، وإلى زملائي الذين ساهموا مساهمة كبيرة وبصبر كامل معي في إعدادي لهذه الندوة والمشاق الكثيرة الذي تحملناها في هذا العمل، ولا يفوتني ذكر دعم اللجنة التنفيذية التي وافقت منذ اللحظة الأولى على البدء فوراً في الإعداد لهذه الندوة وتوفير المبالغ اللازمة وتسهيل كل الصعوبات، وأحب أن أذكر ما ذكره أخي الدكتور عبدالله الغنيم، أن مجلس الأمناء وافق فعلاً في جلسته الأخيرة، نظراً لما توسمناه من النجاح، على ضرورة عقد مثل هذه الندوات مرة كل عامين لاختيار أحد علماء المسلمين والإعداد له ودراسته من زوايا مختلفة أيضاً. في البداية كان موضوع الندوة في الحقيقة هو ابن رشد، ولكن كنا أمام مقترحات مختلفة، هل نعقد الندوة عن ابن رشد الفيلسوف كما عقدت جميع

الندوات أم الفقيه أم الطبيب بحكم تخصصه، ولكن وجدنا أن نجمع بين الثلاث ونحن على يقين كامل من أننا لا نوفي هذا الرجل وهذا العالم حقه في أي مجال من هذه المجالات لكن الفكرة الحقيقية في زاوية الفلسفة نرى الفلاسفة يختلفون فيه وفي الفقه أيضاً لكن وجدنا أن نجتمع على أنه فقيه وفيلسوف وطبيب ومتميز في هذه المسائل ونحن أمام عالم موسوعي إسلامي.

والحقيقة أود أن تكون هذه الندوة البسيطة منطلقاً جديداً للنظر إلى تراثنا بصورة أفضل وبأسلوب يستهدف التعرف على حقيقة أفكاره وأن ندقق النظر في تراثنا ككيان حي ونابض بالفكر والعلم بدلا من أن يكون جامدا يستهدف التحقيق والتمحيص كما أراده لنا الغربيون، وأن نعود إلى طريقنا بعد أن اغتربنا عن جذورنا فأصبحنا بعيدين عن هذا المنهل العظيم الذي تركه لنا من سبقونا من علمائنا الأفذاذ.

ولعلنا نستطيع الآن أن نتواصى بالأمور الآتية:

أولا: إن دراسة التراث أصبحت الآن ضرورة ملحة لربط الجذور بالفروع وتنوير شباب الأمة الإسلامية بأن الحضارة الإسلامية لم تكن وهما بل كانت حقيقة وأنها كانت المصباح المنير الذي أضاء لأوروبا طريقها إلى نهضتنا.

ثانيا: الاهتمام بإدراج مثل هذه الشخصيات الإسلامية في البرامج الدراسية في جميع مراحل التعليم وإعطاء الجرعات المناسبة حسب كل مرحلة لعلنا نحيي في ضمائر أبنائنا الغيرة على دينهم وحضارتهم وعودتهم إليها من باب حب الاستزادة من علوم هؤلاء العلماء الأفذاذ.

ثالثا: إن تراثنا به من المادة العلمية الكثير الذي يجب الاستفادة منه في الوسائل الإعلامية المرئية والسمعية والمقروءة ربطا لأبناء الأمة وحفاظا على هويتنا أمام الهجمة الشرسة من محاولات التغريب لنا جميعا بعد

دخول الحضارة الجديدة في فلك الثورة المعلوماتية الكبيرة التي جعلت من عالمنا قرية صغيرة غير قادرة حتى الآن على استيعاب ما أصابها من هذه الثورة العظيمة.

رابعا: إن دراسة التراث يجب ألا تقتصر على تخصص واحد بعينه وألا تكون الدراسة لمجرد إخراج نص من التراث إلى حيز الوجود فقط بل يجب أن تكون الدراسة مشتركة بين العاملين في مجال التراث والمتخصصين في العلوم الكونية وذلك بهدف الاستعانة ببعضهم البعض للتغلب على الصعوبات التي قد تواجه أيا منهم منفرداً إضافة إلى ذلك فإننا نريد أن نستفيد من مادة التراث العلمي في المجالات العملية.

خامسا: تسهيل وتبسيط تداول الأعمال التراثية لغة ومادة علمية لتشجيع الباحثين في العلوم الكونية للاطلاع عليها ودراستها والاستفادة منها.

سادسا: إن أفاق العلم رحبة وإن الاختلاف في وجهات النظر يجب ألا يفسد للود قضية، «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك».

سابعا: إن العقل البشري هو مناط التكليف في الإسلام، وأن الدعوة إلى ضرورة استخدامه وإعماله دعوة إسلامية، فإن وافق العقل ما جاء به الدين من أحكام شرعية فعلينا أن نأخذ بها، وإن خالفها فالشريعة الغراء لها اليد العليا.

ثامنا: تشجيع الباحثين والعلماء المفكرين والمبدعين من أبناء الأمة الإسلامية لتأليف كتيبات صغيرة مبسطة عن علماء الأمة الإسلامية في جميع المجالات زيادة في المعرفة ونشرا للثقافة وتحصينا لهم من التغريب.

على أن يكون ذلك كله وفق منهج منضبط وأسلوب علمي دقيق يشار فيه إلى كل ما قيل من آراء، فإن هذه الاجتهادات لعلمائنا كانت اجتهادات بشرية فيها الخطأ والصواب، فإن أصاب شكرنا الله له، وإن أخطأ استغفرنا له، ورسولنا يقول **﴿كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون﴾** فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر على اجتهاده، وقول الله تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾**.

الأخوة والأخوات:

إذا أردنا أن نتحدث عن الحضارة الإسلامية وعلماء الأمة الإسلامية فلن تنتهي أعمالنا فالبحر عميق لا نهاية له، والعطاء وفير، لكن النموذج الذي تطرقنا إليه كان للتذكير بتلك المآثر والدعوة إلى الدخول إليها بالطرق التي سلكها علماؤنا في الإسلام، ولا يسعني في النهاية إلا أن أتقدم بخالص الشكر وجزيل الامتنان لحضرة صاحب السمو أمير البلاد وسمو ولي العهد والنائب الأول لرئيس مجلس الوزراء على تكرمهم بمقابلة الوفود المشاركة رغم مشاغلهم الكثيرة إلا أن حرصهم الكبير على تكريم العلم والعلماء والاجتماع إليهم يقدمونه على كل المشكلات والهموم، فتحية خالصة طيبة نبعثها باسمكم جميعا إليهما.

كما أود أن أشكركم خالص الشكر وجزيل الامتنان على تفضلكم وحضوركم وتكبدكم المشاق للحديث عن هذا العالم المتميز داعيا المولى جلت قدرته أن يوفقكم ويرعاكم في حلكم وترحالكم.

كما لا يسعني إلا أن أتقدم باسمكم جميعا إلى الجنود العاملين وراء هذا العمل تنظيما وإدارة ليخرج لنا بهذه الصورة الرائعة فتحية خالصة طيبة إلى كل منهم صغيرا وكبيرا، والله أسأل أن يوفقنا جميعا إلى ما يحبه ويرضاه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الدكتور عبدالرحمن العوضي: شكراً للدكتور أحمد على هذا الإنجاز الجيد، ويبقى لي شخصياً أن أشكركم جميعاً على حضوركم ومشاركتكم لنا في هذه الندوة القيمة التي عشتها شخصياً، وإن لم أستطع حضور جميع جلساتها، بوصفي هاوياً في تقصي الفكر الإسلامي لأنني طبيب بسيط ولست بفقيه أو فيلسوف، إنما أهوى هذا الفكر العظيم الذي حمل هذه الرسالة، والذي جعل فعلاً لهذه الرسالة مكانة حضارية كبيرة، والمؤسف حقاً أن نجد هذا الاغتراب الكبير عن هذا الفكر بالتعصب أو التشدد، أعتقد أننا أمام نظرة جديدة نرجو أن يمكننا الله أن نلقي الضوء على هذا الفكر بصورة جديدة، وقد يتعجب البعض أننا حاولنا في هذه الجلسات القصيرة أن نجمع هذا المفكر العظيم الجليل بفلسفته وفقهه وطبه، يمكن جزء بسيط من فقهه أو فلسفته تأخذ أياما عدة أشهر للدراسة، إنما أعتقد يجب أن تكون نظرتنا الآن لهؤلاء الفقهاء وهؤلاء العلماء نظرة جديدة تتمشى مع هذا العصر، لأننا نريد أن نربط الماضي بالحاضر، نحن نعيش عصر الترنزستور عصر الماكروشيبس التي أصبحت المكتبات الكبيرة في كبسولات صغيرة يجب أن نبدع في إظهار معالم هؤلاء المفكرين بصورة جديدة نبعدهم عن ما دار من خلافات حولهم إنما نعيش ما عاشوه من فكر متجدد وننظر كيف استطاعوا بذلك الوقت أن يتجرأوا على ذلك الفكر في العصر الذي كانت الظلمات فيه تخيم على العالم الغربي، وكيف أن هذا الفكر أضاء الطريق لهؤلاء العلماء أن يخرجوا لهذه النتائج الحضارية الكبيرة، إنما للأسف الشديد أن النتاج حاليا نتاج يبتعد عن الإيمان، نتاج قد زاد وتمادى في المادية، وأبعد الإنسان عن جوهره، والإسلام يتميز بالمحافظة على هذا رغم كل فكر، ورغم كل تصور، فلذلك نحن في المنظمة نحاول أن نجمع هذا الفكر بهذا الأسلوب، قد يكون الأسلوب صعباً إنما هو الأسلوب السهل الممتنع، فعلينا إن شاء

الله أن نوفق في عقد هذه الجلسات وأنا شخصياً قد سعدت كثيراً وأعتقد أنكم قد سعدتم بأن تعيشوا مع هذا العالم وكل ما أتمناه فعلاً أن روح هذا العالم قد عاشت معنا بنفس السعادة لأننا استذكرناه بالخير بالعمل الخيري والفكري المستنير المتقدم. ويبقى لي في نهاية هذه الكلمة البسيطة وقد سهل على الإخوان الذين سبقوني، أنْ أتوجه بالشكر لكم جميعاً على حضوركم إلى بلدنا الكويت ولهذه المنظمة البسيطة التي تسعى من أجل الفكر الإسلامي حتى تضيء إن شاء الله الطريق لمن يأتون بعدنا، نحن في فترة تحتاج إلى تكاتف وتعاون ونبذ كل خلاف، ونحن أمام هجمة كبيرة ضد هذا الدين كوجود، فيجب علينا ألّا نتأخر أبداً، ويجب أن نتعاون ونشد آزر بعضنا البعض حتى نقف أمام هذه الهجمة الآن التي تحاك ضد هذا الدين العظيم، لأننا فعلاً لدينا ما نعطيه لهذه الحضارة، الحضارة حاليا في حاجة إلى إيمان قوي مرتبط بالواقع، فلذلك أعتقد أن الإسلام لديه هذا الحل، إنما يبقى على العلماء والمفكرين أن يقدموا هذا الحل، نحن بعيدون مع الأسف الشديد عن صناعة الفكر في العالم ونحن لدينا الكثير لو استطعنا أن نستعمل هذه الوسائل الكبسولية الماكروشيبس وندخل هذه المفاهيم بالفكر العالمي نستطيع أن نغير هذا الفكر ونوجهه إن شاء الله التوجه الذي يرضي الله.

وما علي في الختام إلّا أن أشكر جميع العاملين الذين قاموا بهذه الندوة أساتذتنا الأفاضل لهم دور كبير وفضل كبير رغم كل المصاعب لكن استطاعوا أن يحضروا معنا، بطبيعة الحال هناك دائما قصور، فأعتذر لكم إن كان هناك قصور، إن كان في طباعة الأبحاث وإن كان في أي أمر من الأمور، قد لا يكون بالمستوى الذي توقعتموه، إنما كل إنسان يحاول أن يجتهد ونحن اجتهدنا ونرجو من الله ألّا نكون قد قصرنا في خدمتكم وفي إظهار هذه الندوة بالصورة التي يجب أن

تكون، وأيضا لابد في هذه المناسبة أن نشكر صاحب السمو أمير البلاد الذي دائما تحظى المنظمة عنده بحظوة خاصة، وهو رجل ترجم ونشر ووزع نتاج المنظمة وأعطاها لرؤساء الدول في مؤتمر القمة الإسلامي، لأنه يؤمن بأن هذه الأفكار التي تحاول أن تنظر بصورة جديدة للفكر الإسلامي وتربطه بالواقع في اللحظة الحالية هي الأفكار التي تستطيع أن تغير هذا العالم، ومن دون هذا الشيء سنكون بعيدين عن المشاركة ومعايشة الفكر الحاضر.

وختاما أشكر جميع المنظمين الجنود المجهولين المصورين وغيرهم من الذين يحاولون أن يجعلوا من هذه الندوات تثبيتاً للحظات التاريخ تسجل ما شاءوا، وأرجو أن نستكمل نشر محاضر هذا الاجتماع الطيب ونوزعه إن شاء الله عليكم، وأن نوفق إن شاء الله في أن نكون في خدمتكم دائما، وباسمه ابتدأنا، وعليه توكلنا، وبحمده توفقنا، وأستودعكم الله، وأتمنى لكم إن شاء الله أن توفقوا دائما إلى ما فيه الخير والسداد لخدمة هذه الأمة، ولبعث هذا الفكر من جديد، لأننا في زمن لا يعيش إلا من لديه الفكر المستنير ليستطيع أن يتعايش مع هذا الحال، وأشكركم مرة أخرى، وأستودعكم الله، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *





أسماء
المشاركين في الندوة

أسماء المشاركين في ندوة ابن رشد

م	الاسم	العنوان
١	د. إبراهيم جميل بدران	٢ ش دار الشفاء جاردن سيتى - القاهرة
٢	د. إبراهيم بن مراد	٤٧ ش عبدالعزيز الثعالبى ٢٠٩٢ المنار تونس
٣	د. احمد ابو الفضل	طبيب بمركز الطب الإسلامي - الكويت
٤	د. ابو شادى عبدالحفيظ الروبى	٣١ميدان التحرير القاهرة
٥	د. احمد القاضى	Institute of Islamic Medicine for Education and Research, 340 W. 23rd Street, Suite E., Panama City, Flofida 32404, USA.
٦	د. احمد الشطى	الجمعية الطبية الكويتية
٧	د. احمد رجائي الجندى	الامين العام المساعد للمنظمة ورئيس مركز الطب الإسلامي - الكويت
٨	الحكيم محمد سعيد	Hamdard Foundation, Hamdard Centre, Nazimabad, Kararachi - 74600, Pakistan
٩	د. جمال العشيرى	كلية طب الأسنان جامعة القاهرة
١٠	د. حامد جامع	وزارة الاوقاف - الكويت
١١	د. حسان حتحوت	101 N Grand Ave 2, Pasadena CA 91103 U.S.A.
١٢	د. حسن الشافعي	كلية دار العلوم جامعة القاهرة رئيس قسم الفلسفة
١٣	د. حمد العباد	نائب رئيس مركز الطب الإسلامي - الكويت

م	الاسم	العنوان
١٤	د. حسين الجزائري	الاسكندرية المدير الاقليمي لمنظمة الصحة العالمية وعضو مجلس امناء - المنظمة
١٥	د. خالد المذكور	عضو مجلس امناء المنظمة - الكويت
١٦	الاستاذ خالد المحيلان	مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - الكويت
١٧	د. سالوناس حسن اسماعيل	101 N Grand Ave 2, Pasadena CA 91103, U.S.A.
١٨	د. صلاح العتيقى	عضو مجلس امناء المنظمة - الكويت.
١٩	د. عادل الفلاح	وكيل وزارة الأوقاف المساعد لشؤون الحج - الكويت
٢٠	المستشار عبدالله العيسى	عضو مجلس أمناء المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية - الكويت
٢١	د. عبدالله الغنيم	عضو مجلس امناء المنظمة - الكويت
٢٢	د. عبدالله المهنا	عميد كلية الآداب - جامعة الكويت
٢٣	الاستاذ عبدالحميد الطالبى	برزكراه رسالت مقابل ضلع شمالى مصلى مجتمع امام خمينى ره طهران t -ايران
٢٤	الاستاذ عبدالحميد البسيونى	الديوان الاميري - الكويت
٢٥	د. عبدالرزاق العدوانى	مستشفى ابن سينا - الكويت
٢٦	د. عبدالرحمن صالح المحيلان	وزير الصحة - الكويت
٢٧	د. عبدالرحمن العوضى	رئيس المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية-الكويت
٢٨	د. عبدالمنعم عبيد	مستشفى المواساة - الكويت
٢٩	د. عباس على خان	مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - الكويت

م	الاسم	العنوان
٣٠	د. عجيل جاسم النشمى	عميد كلية الشريعة - الكويت
٣١	د. عصام الشربينى	مستشفى الصباح - الكويت
٣٢	د. على السيف	الامين العام للمنظمة - الكويت
٣٣	د. عمار الطالبى	جامعة قطر الدوحة كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية ص ب ٢٧١٣
٣٤	د. فادية عبد المقصود	٨ ش مختار مصر الجديدة القاهرة
٣٥	السيدة نجلاء احمد خليل	٢ ش دار الشفاء جاردن سيتى القاهرة
٣٦	الشيخ محمد الواعظ الخراسانى	برزكراه رسالت مقابل ضلع شمالى مصلى مجتمع خمينى ره ايران طهران
٣٧	الشيخ محمد هلال	مقابل مسجد مركز الطب الإسلامي
٣٨	الدكتور محمد المأمون	جامعة الكويت
٣٩	د. محمد بن شريفة	مدير الخزانة العامة للكتب والوثائق بالرباط المملكة المغربية
٤٠	د. محمد حجى	٥٣ شارع علال بن عبدالله - الرباط المملكة المغربية
٤١	الشيخ محمد حسين المظفرى	برزكراه رسالت مقابل ضلع شمالى مصلى مجتمع امام خمينى ره ايران طهران
٤٢	د. محمد رضا الجندى	٢٩ ش الامين شبين الكوم منوفية - مصر
٤٣	د. محمد عمارة	٢٦ ش الزيتون القاهرة
٤٤	د. محمود يوسف علي مكى	١٤ش مصطفى مختار النزهة مصر الجديدة القاهرة
٤٥	د. مصطفى محمد الفاخرى	ليبيا - جامعة العرب الطبية
٤٦	د. يعقوب الشراح	الأمين العام المساعد المركز العربي للوثائق والمطبوعات الصحية - الكويت





طباعة مطابع الخط ـ الكويت
تلفون ٤٨٤٤٧٠٦ ، ٤٨٤٤٥٤٥ ، ٤٨٤٤٦٧٤

Printed by Al-Khat - Kuwait
Tel: 4844706 - 4844545- 4844674




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)